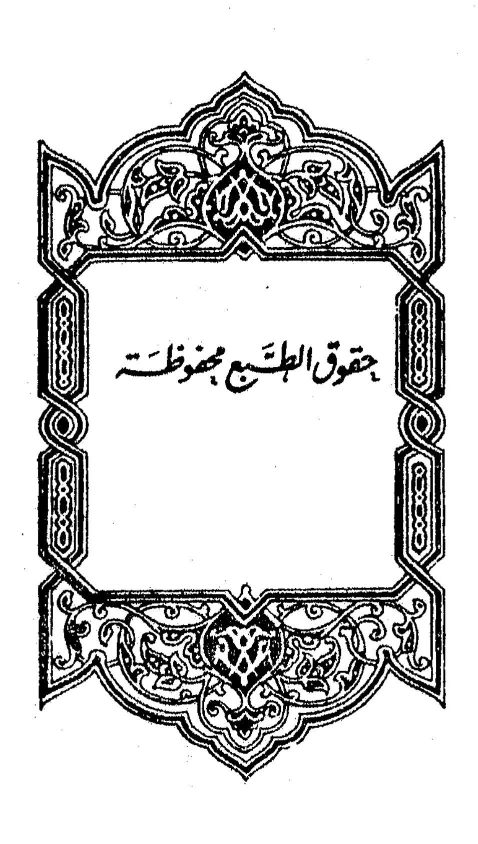
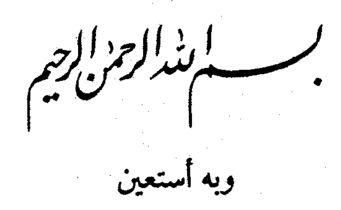
مِنْ قَضَايَا التَّصَوُّف

فِي ضَوْءِ الكِتَابِ وَالسُّنَّة

دراسة نقدية لموقف المتصوفة من قضايا
الزهد - المحبة - المعرفة - الولاية.

الدكتور محمد السّيّد الجليند
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة الإسلامية
دار العلوم - جامعة القاهرة


حقوق الطبع محفوظة



ويه أستعين

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خير قدوة إلى طريق مستقيم ، وعلى آله وصحبه ومن اتبع سبيله إلى يوم الدين .

وبعـد :

لاتـزال الكتابة عن التصوّف الإسلامي محفوفة بكثير من المخاطر مشوبة بالغموض في كثير من جوانبه ، ورغم كثرة المؤلفات حديثاً وقديماً عن التصوف وقضاياه فلم نجد مؤلفاً واحداً منها وصل بالقارىء إلى رأي واحد قاطع مقنع ، وخاصة إذا كانت هذه المؤلفات تتحدث عن النشأة والتطور أوعن قضايا التصوف الكبرى كوحدة الوجود والحلول والاتحاد وعلاقة ذلك بالأديان الأخرى أو المذاهب الفلسفية التي عاصرت التصوف في نشأته ، أوواكبت ظهور هذه القضايا على ألسنة بعض المتصوفة .

ولقد ساعد على ذلك الغموض مؤلفات القدماء أنفسهم الذين سجلوا ونقلوا إلينا مذاهب الصوفية وآثارهم ودوّنوا تجاربهم وما تميز به كل واحد منهم عن الآخر في وصف هذه التجربة من واقع حاله هو ، وما يجده هو في نفسه من معايشته لتجربته وطرائق تعبيره عنها غموضاً أو وضوحاً .

فإذا قرأت كتاباً مثل التعرّف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي أو اللمع للسراج ، أو الرسالة للقشيري أو الطبقات للسلمي ، لاتجد واحداً منها يخلو من هذه الملاحظة . ونرى أن هذا شيء طبيعي بالنسبة لمؤلفات التصوف القديمة ، لأنها كما قلنا كانت تسجل مواجيد وأذواق وتجارب عبّر عنها أصحابها

بكلمات دالة على مايجده كل صوفي من نفسه ومع نفسه ، ولاشك أن التجربه الصوفية موقف ذاتي خالص يختلف من شخص إلى آخر حسب انفعاله قوة أو ضعفا صعوداً أو هبوطاً في سلم مقامات الطريق . ويتبع ذلك بالضرورة اختلاف اللفظ المعبّر عنها والكلمة الدالة على درجة انفعال الصوفي بالتجربة ، ولذلك قد يجد القارىء لهذه الكتب ـ وهي أقدم مراجع التصوف ـ اللفظ ونقيضه حول الموضوع الواحد ، وقد يجد لدى الصوفي الواحد أقوالاً يخالف بعضها بعضاً في القضية الواحدة . ولاشك أن هناك تفسيرات كثيرة لمثل هذه الظاهرة ، لكنها كانت بلاشك سبباً في اضطراب كثير من الكتابات المتأخرة عن التصوف في نشأته وتطوره وقضاياه ، وعلاقة ذلك كله بالأصول الإسلامية الكتاب والسنّة . وترتب على هذا الاضطراب : موقف آخر أكثر اضطراباً وهو موقف المسلمين أنفسهم من التصوف ، فهم بين رافض له منكر لقضاياه معلن غربتها عن الفكر الإسلامي الصحيح ، ومغال فيه داع إليه معلن أنه روح الإسلام وجوهره وأن أهله هم أولياء الله وصفوته من خلقه في كل العصور .

كل هذه الصعاب تفرض على الباحث نوعاً من الحذر والحيطة في فهم مصطلح الصوفية وعباراتهم ، وعليه أن يعي تماماً أن معظم ما يتخاطب به الصوفية فيما بينهم هي اصطلاحات ومعانٍ خاصة ينبغي أن يتعرف عليها من واقع علمه بلغتهم واصطلاحاتهم هم وليس من خارج لغتهم .

وهذه دراسة لبعض قضايا التصوف التي تتعلق بالنشأة والتطور وبعض المشكلات المثارة في ميدان الدراسات الصوفية ، وقد فضلنا في اختيار هذه الموضوعات ، أن يكون هناك رابط جامع بينها ، وهو أنها كلها من أعمال القلوب التي ينعكس أثرها على الجوارح سلوكاً والتزاماً ، وركزنا في هذه الدارسة على قضية الزهد باعتبارها أهم عامل مؤثر في النشأة والتطور ، والمحبة والمعرفة لعلاقتها المباشرة بما تولد عنها من قول بالحلول والاتحاد . وكذلك قضية الولاية

لما كان لها من أثـر في متصـوفـة القـرون المتأخـرة ، وركزنا في هذه الدراسة على النصـوص التي تمثـل اتجـاهـاً معيناً في فكر أصحابها من جانب ، وتمثل في نفس الـوقت نقطـة بارزة في الاتجـاه الصوفي العام بأكمله ، ونعترف بالفضل في هذه الـدارسـة لمجموعة البحوث والمؤلفات التي تناولت هذه القضايا من قبل ، فقد ألقت الضوء على كثير من النصوص القديمة التي كان لها دورها في توضيح كثير من الآراء التي تعرضنا لها . فجزى الله الجميع خير الجزاء . . .

ونـدعـو الله أن يجعـل عملنـا هذا خالصـاً لوجهه الكريم ، وأن ينفع به . . وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

المؤلف

التمهيد

كان للقرنين الأول والثاني من الهجرة شرف القرب من عهد النبوة ونزول الوحي ، وكان لأهلها فضل الصحبة لرسول الله ﷺ ومشاهدته والأخذ عنه مشافهة وسماعاً ؛ وكان منهم من عاصر نزول الوحي فيسأل الرسول عما نزل ، ويفهم مباشرة عنه بدون واسطة ، ثم ينقل ما سمعه عن الرسول إلى من بعده ، ويحدِّث عما رأى وبما سمع من الرسول ، فيأمر بما أمر به وينهى عما نهى عنه . كما طلب ذلك منهم نبيهم وأمرهم به ، حيث قال « بلغوا عني ولو آية فرب مبلغ أوعى من سامع » (١) ، وقام بذلك صحابة رسول الله ﷺ على خير وجه . وكان علمهم عن الرسول مقروناً بالعمل بما علموه عنه . يقول أبو عبد الرحمن السلمي : حدثنا الذين كانوا يقرؤ ون القرآن : « كنا نتعلم العشر آيات من القرآن ولانتجاوزها حتى نعلم مافيها من علم وعمل » وكانوا بذلك قدوة لمن بعدهم من جيل التابعين وتابعيهم بإحسان .

ولقد روى عن الرسول – صلى الله عليه وسلم – أحاديث كثيرة عن فضل صحابته عموما ، كما أخبر عن فضل القرون الأولى بقوله : « خير القرون قرني ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم » (٢) .

ولقد شغل الصحابة أنفسهم - ومن بعدهم جيل التابعين لهم بإحسان - بقضايا الإسلام قولاً وعملاً ، فكان منهم المجاهد بنفسه وماله ، وكان منهم

---

(١) أورده البخاري في : كتاب الأنبياء ؛ الترمذي في : كتاب العلم ؛ والدارمي في المقدمة ؛ ابن حنبل ١٥٩/٢ .

(٢) ورد الحديث في البخاري - كتاب فضائل الصحابة .

المجاهد بقوله ولسانه ، وبرز من بينهم الحافظ للقرآن والكاتب للوحي ، كما برز بينهم المفسر لآياته نقلاً عن الرسول وأخذاً عنه ، وكذلك اشتهر بينهم من شغل نفسه بالتحديث عن الرسول والتسجيل عنه كل مايقول سواء في ذلك مايتعلق بشؤون الدعوة أم ما يتعلق بحياة الرسول في أهله وبيته .

وظهر بين الصحابة المفسر والمحدث والفقيه والمفتي الذي يقول أفتانا رسول الله ﷺ بكذا وكذا . وكانت تعقد المجالس في جيل الصحابة لسماع القرآن وتدارسه تعليماً وتعلماً ، وكذلك الحديث الشريف . وأطلق على هؤلاء المشتغلين بالقرآن والحديث لفظ « القُرَّاءَ » وكان يسمى بذلك المفسر والمحدث والفقيه . وكان لهذا الجيل منهجه السلوكي الذي اقتدى فيه برسول الله ﷺ . فكان ملتزماً في قوله وعمله بما يسمع وبما يشاهد عن الرسول ، عملاً بقوله تعالى ﴿ لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً ﴾ (الأحزاب : ٢٨) . (١)

ثم جاء جيل التابعين فورث عن الصحابة علمهم وعملهم . فكانوا هداة مهديين ، وبلغوا من بعدهم مانقله إليهم الصحابة عن الرسول من قوله وفعله ، وعقدوا لذلك المجالس التي كان من أشهرها مجلس الحسن البصري سيد التابعين ، وكان مجلسه ملتقى لكبار التابعين في عصره من القرّاء والمشتغلين بالعلم ، فكان يقصده السائل المستفتي والعالم المستزيد . وكان من أبرز ملامح شخصية الحسن البصري اهتمامه بآيات الترغيب والترهيب في القرآن الكريم ، وما يتصل بذلك من حديث الرسول ﷺ . وانعكس ذلك على مجلسه في الوعظ والتعليم . فكان يعظ الناس بآيات الترغيب في الآخرة بالمسارعة بالعمل لأجلها ، كما كان يعظهم بآيات التخويف من الدنيا وعدم الاغترار بها ، مستدلاً على ذلك بما صح عنده من حديث الرسول وما أثر عن صحابته من سلوك ومواقف ، كما كان يكرر على أسماع الحاضرين قوله تعالى :

(١) انظر كتاب الفضائل في صحيح البخاري باب فضل الصحابة ، أعلام الموقعين لابن القيم .

﴿ من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ، ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وما له في الآخرة من نصيب ﴾ (آل عمران : ١٤٥) ، وكان إذا قرأ الآية الكريمة : ﴿ يوم تبيض وجوه وتسود وجوه ﴾ (آل عمران : ١٠٦) يبكي حتى تبتل لحيته . وبصفة عامة فإن الوعظ بأسلوب الترغيب والترهيب كان الصفة الغالبة على مجلس الحسن البصري حتى عرف ذلك عنه واشتهر به ، وكان إذا مرت عائشة بمجلسه تستمع إليه وهي تقول : من هذا الذي يُشبه كلامه كلام الأنبياء ؟ فقيل لها إنه الحسن بن أبي سعيد ، فقالت : نِعم الرجل ، إنه ربيب بيت النبوة . ذلك أن الحسن كان قد تربى مع والدته في بيت أم سلمة زوج الرسول ﷺ ونشأ في بيتها وتأثر بما حوله في بيت الرسول فنضح ذلك في سلوكه ومنهجه العام .

وإلى زمن الحسن البصري (ت ١١٠ هـ) لم تكن ظهرت كلمة « صوفي » أو شاعت ، بل كانت الصفات المستعملة على ألسنة المتحدثين تشير إلى مواقف خاصة شارك فيها الصحابة ، أو عرف بها بعض التابعين . فيقال فلان الصحابي ، أو التابعي ، وفلان البدري ، أي شهد غزوة بدر أو فلان من أهل البيعة ، أي بيعة الرضوان ، أو الأنصاري بالإضافة إلى الصفة العامة التي كانت تشمل جميعهم وهي صفة الإسلام والإيمان .

وكان الطابع العام لمنهج هذا الجيل في حياتهم اليومية هو الاقتداء بمنهج النبوة اعتقاداً وقولاً وعملاً . منهج الاعتدال والتوسط في العبادة والسعي وراء الكسب الحلال ، فكانوا يعنون بأمور دنياهم كما علمهم نبيهم ، بالإضافة إلى اهتمامهم بأمور دينهم ، وحتى تاريخ الحسن البصري لم نقرأ أن صحابياً آثر الاعتزال أو الانقطاع عن الدنيا وما فيها من أجل العبادة وأقرّه الرسول أو الصحابة على فعله ، أو فضلوه على غيره .

ولقد حدثت أمور في عهد النبي ﷺ وكان موقفه منها واضحاً وصريحاً ، بل كان منهاجاً لجيل الصحابة والتابعين من بعده ؛ فلقد دخل المسجد يوماً فرأى

شخصاً عاكفاً في المسجد ليله ونهاره ، فسأل الرسول ﷺ : ومن يكفيه حاجته ؟ فقيل له : إخوته يكفونه حاجته ، فقال عليه السلام : « هم أفضل منه » .

وفي مرة أخرى رأى الرسول حبلاً ممدوداً بين ساريتين في المسجد فسأل الرسول عنه . فقيل إنه حبل نصبته امرأة تسمى زينب ، تستعين به عند قيامها في الليل للصلاة ، لما كان يصيبها من نصب ومشقة لكثرة صلاتها بالليل ، فأمر الرسول بالحبل فأنزلوه من موضعه ونهاها الرسول عن ذلك .

ولقد سمع الرسول ﷺ عن جماعة أخذوا أنفسهم بمنهج الغلو في العبادة الذي لايقرّه الإسلام . فقال بعضهم : أما أنا فأصوم ولا أفطر أبداً ، وقال الآخر : أما أنا فأقوم الليل ولا أقعد أبداً . وقال ثالث : أما أنا فلا أتزوج النساء أبداً . فقال ﷺ : « والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له ، وأعرفكم بحدوده ، وأنا أصوم وأفطر . وأقوم الليل وأنام وأتزوج النساء وآكل اللحم ، وهذه سنّتي ومن رغب عن سنّتي فليس مني » (١) .

في هذا البيان النبوي توضيح لمعالم المنهج الإسلامي الصحيح في العبادة والسلوك ، وفيه معنى الإنذار والتهديد لمن حاد عن هذا المنهج فأفرط أو فرّط فيه .

وفي حياة الرسول ﷺ وإلى عهد علي بن أبي طالب نستطيع القول إنه لم يكن قد ظهر بين المسلمين نوع من الغلو على المستوى العقائدي نظرياً ولا على المستوى السلوكي عملياً ، بل كان الاقتداء والاتباع هو المنهج العام الذي سيطر على حياة هذا الجيل وطبع سلوكه فلا إفراط ولا تفريط ولا غلو ولا ابتداع وإنما هي السنّة والاتباع .

---

(١) ورد الحديث في : البخاري (كتاب النكاح) مسلم (كتاب النكاح) النسائي (كتاب النكاح) .

أهـل الصُّفَّـة :

الصُّفَّة : (بتشديد الصاد مع ضمها وتشديد الفاء وفتحها) مكان في مؤخرة مسجد الرسول بالمدنية إلى جهة الشمال . وموضعه الآن خلف قبر الرسول مباشرة . بحيث يكون القبر النبوي أمام الجالس فيها .

وأهل الصُّفَّة لقب يطلق على جماعة من فقراء المسلمين الذين قدموا المدنية مهاجرين إليها بدينهم مع رسول الله ﷺ أو بعده ، ولم يكن لهم بالمدنية أهل ولا مسكن يأوون إليه . فكانوا ينزلون في صُفَّة مسجد رسول الله ﷺ وينامون فيها الليالي ذوات العدد ، حتى يتهيأ لهم مسكن يبيتون فيه ، فإذا ما توفر لأحدهم مكان خارج الصفة رحل إليه وتركها ، ولم يكن لهم عدد ثابت ، بل كان يزيد عددهم أحياناً فيصل إلى الستين أو السبعين ، وكان يقل العدد أحياناً فيصل إلى العشرة أو أقل من ذلك (١) .

ويبدو أن كثيراً من الدارسين للتصوف قد فهموا موقف أهل الصُّفَّة على غير وجهه الصحيح . ذلك أن مدينة الرسول بعد الهجرة إليها صارت دار عزة ومنعة للمسلمين جميعاً ، فأخذ المسلمون في مكة وفي غيرها يهاجرون إليها اعتزازاً بدينهم . وكان السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار قد آخى الرسول بينهم كما هو معروف ، فكان الأنصاري يتنازل للمهاجر عن بعض زوجاته ويطلقها له ليتزوجها ، كما كان يتنازل له عن بعض أمتعته ، فكان هناك مأوى من السكن والأهل للسابقين من المهاجرين . وكان هناك من منعته ظروفه الخاصة من الهجرة مع السابقين الأولين ، فبعض الأعراب من أهل مكة وغيرها قد أسلم ولم يجهر بإسلامه خوفاً من بطش سيده به . وكان هناك من منعه أهله بالقيد والحبس ، وكان منهم من يقيم بين كفار قريش المستظهرين عليه قوة وغلبة .

---

(١) نقد العلم والعلماء لابن الجوزي ص ١٥٦ .
رسالة في أهل الصفة لابن تيمية ٣٧/١١ مجموع الفتاوى ط الرياض .

وهؤلاء جميعا قد ذكر القرآن أحوالهم في قوله سبحانه ﴿ والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه ﴾ . ثم قال بعد ذلك : ﴿ والذين آمنوا من بعد وهاجروا وجاهدوا معكم فأولئك منكم ﴾ الآية (الأنفال : ٧٥) .

فكان الذين اتبعوهم بعد ذلك بالهجرة إلى المدينة منهم من ينزل المدينة مع أهله ، ومنهم من يهاجر إليها أعزب لا أهل له . ثم زاد عدد المهاجرين بعد ذلك من الفقراء والأغنياء . ومن له أهل ومن لا أهل له . فكان من لم تتيسر له إقامة ولم يجد مكاناً يأوي إليه ينزل في مسجد الرسول بالصُّفَّة ، حتى يتيسر له مكان ينزل به ، ولذلك كان عدد أهل الصُّفَّة يتأرجح زيادة ونقصاناً كما أشرنا من قبل ، حسب كثرة المهاجرين وعدد الأماكن التي ينزلون فيها بالمدينة . وجملة من نزل بالصُّفَّة من الصحابة بلغ ما يقرب من أربعمائة صحابي [1] .

والذي نود الإشارة إليه هنا أمران :

الأمر الأول : أن انقطاع أهل الصُّفَّة في مسجد الرسول وإقامتهم بالصُّفَّة لم يكن أمراً مقصوداً لذاته ، وإنما كان ضرورة ألجأتهم إليها الحاجة وظروف المدينة وقت الهجرة إليها ، وكثرة عدد المهاجرين إليها من الصحابة وعدم وجود الأماكن التي ينزلون بها ، والدليل على ذلك أن الواحد من أهل الصُّفَّة كان إذا وجد له منزلاً آخر نزل به ، وأقام فيه ، وترك الصُّفَّة حيث يأتي غيره من المهاجرين .

الأمر الثاني : أنهم مع إقامتهم بالصُّفَّة لم يمتنعوا عن طلب الرزق الحلال إذا تيسر لهم ذلك ، فكان يخرج منهم من تتهيأ له أسباب العمل فيعمل نهاره ويعود إلى الصُّفَّة في ليله ، وكان المسلمون بالمدينة يصلونهم بالطعام والشراب حتى تتاح لهم فرص العمل والكسب ، وكانوا يسمون ضيوف الإسلام . فلم تكن

(١) رسالة أهل الصفة لابن تيمية ١١/٣٧ - ٧٠ مجموع الفتاوى .

إقامتهم بالصُّفَّة تعني قصد الانقطاع عن الدنيا ولا أن يصور موقفهم بذلك . كما أنها لم تكن مقصودة لذاتها ، بل كانت ضرورة دعت إليها الحاجة .

يقول ابن الجوزي : فإن أهل الصُّفَّة كانوا فقراء يقدمون على رسول الله ﷺ المدينة ، وما لهم أهل ولا مال فبنيت لهم صفة في مسجد رسول الله ﷺ ، وقيل : أهل الصُّفَّة . فجعل المسلمون يوصلون إليهم ما استطاعوا من خير ، . وكان رسول الله ﷺ يأتيهم فيقول لهم : السلام عليكم يا أهل الصُّفَّة . فيقولون : وعليك السلام يا رسول الله .

فيقول لهم : كيف أصبحتم ؟.

فيقولون : بخير يا رسول الله . .

وعن أبي ذر رضي الله عنه قال : كنت من أهل الصُّفَّة . وكنا إذا أمسينا حضرنا إلى باب رسول الله ﷺ . فيأمر كل رجل (يعني من أهل المدينة) فينصرف برجل (يعني من أهل الصُّفَّة) فيبقى من بقي من أهل الصفة ، عشرة أو أقل ، فيؤثرنا رسول الله ﷺ بعشائه فنتعشى معه ، فإذا فرغنا قال لنا رسول الله : ناموا في المسجد . وهؤلاء القوم إنما ناموا في المسجد ضرورة ، وإنما أكلوا من الصدقة ضرورة ، ولما فتح الله على المسلمين استغنوا عن تلك الحال وخرجوا طلباً لأسباب عيشهم (١) . وهذان الأمران مهمان جداً في توضيح موقف أهل الصفة ، وهل كان حالهم الانقطاع عن الحياة وأسبابها قصداً أم ضرورة ؟ وهل كانت إقامتهم بالصفة لأجل العبادة فقط أم كانت بالإضافة إليها لأسباب اقتضتها الحاجة والظروف ؟ ويؤكد السهروردي في عوارف المعارف ماذكره ابن الجوزي عن أهل الصفة فيقول : (. . . كان الرجل إذا قدم المدينة وكان له بها عريف نزل على عريفه فإن لم يكن له عريف نزل الصفة) (٢) .

---

(١) نقد العلم والعلماء ص ١٥٦ ط المنيرية ، وانظر رسالة ابن تيمية في أهل الصفة ، الفتاوى ١١/٣٧ ـ ٧١ ط الرياض .

(٢) عوارف المعارف ص ٧٨ .

ولما تحدث أبو طالب المكي عن أهل الصفة وَسَمَ المهاجرين بسمتين : هما الزهد والفقر ، وجعلهم جميعاً من جنس أهل الصفة حيث يقول : ولانعلم في الأمة أفضل من طائفتين : المهاجرين وأهل الصفة ، وجميعاً مدح الله تعالى بالفقر فقال ﴿ للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله ﴾ فقد وصفهم بالمدح على أعمالهم : الهجرة والحصر (١) .

ومؤرخو التصوف يجعلون من حال أهل الصفة وإقامتهم بالمسجد مقدمة لظهور التصوف ، ويحدثنا أبو نصر السراج في « اللمع » أنهم كانوا نيفاً وثلاثمائة ، لايرجعون إلى زرع ولا ضرع ولا تجارة . « وكان أكلهم في المسجد ، ونومهم في المسجد ، وكان رسول الله ﷺ يؤانسهم ويأكل معهم ، ويحث الناس على إكرامهم ومعرفة فضلهم » (٢) .

ويحاول أبو طالب المكي أن يوطد الصلة بين التصوف وموقف أهل الصفة فيحكي أن أهل الصفة كان لهم رئيس هو أبو هريرة ، وكان كلهم متبعاً لأوامره مجتنباً لزواجره (٣) . ويصفهم بأنهم كانوا ألصق بالزهد من باقي المسلمين ، وأنهم كانوا يبالغون فيه ، وكان يشاركهم بعض زهاد الصحابة في ذلك ، ويروى أن أحدهم كان يباشر التراب بجلده ، ويطرح ثوبه فوقه ، ويقول : منها خلقناكم وفيها نعيدكم . كأنهم كرهوا الترفع عنها والوقاية منها ، يجدون ذلك أرق لقلوبهم وأبلغ في تواضعهم .

ويبدو أن المكي قد وصف حالتهم دون أن يقف على أسباب هذه الحالة ، ليربط بينهم وبين سلوك الصوفية فيما بعد . ولذلك نجده يشبه رباط الصوفية

(١) قوت القلوب ٢ / ١٥٩ .
(٢) اللمع : ص ١٣٢ .
(٣) قوت القلوب ١ / ٨٨ .

بالصفـة نفسهـا ، وليس ببعيـد أن تكـون زعامة أبي هريرة لأهل الصفة التي لم أجدها عند غير أبي طالب المكي - مقصوداً بها تفسير ضرورة الشيخ للمريد ، ونزول المريد عند أوامر شيخه [1] كما هو الحال عند الصوفية .

(١) انظر مزيداً عن أهل الصفة صفوة الصفوة ٢/١١٢ ابن سعد الطبقات ٢/١٣٤ . ثم قارن ما كتبناه هنا عن أهل الصفّة بما علق أحد الباحثين على ذلك راجع : فى التصوف الإسلامى ص ٢٤٩ حسن الشافعى ، أبو اليزيد العجمى .



الفصـــل الأول

الزهـــــــد

البدايات التاريخيـة للتصـوف

لقد تولى عثمان بن عفان رضى الله عنه خلافة المسلمين بعد وفاة عمر ، وتم اختيـاره من بين مجمـوعة عينهم عمر من كبار الصحابة ، وحدثت أمور في عهده أخذها عليه بعض الصحابة ومن أهمها اختصاصه بعض أقاربه بالولاية ، وأدى ذلـك إلى مايسمى بالفتنـة الكبرى ، ثم تطـورت الأحـداث في عهده بشكل سريـع أدى في النهـايـة إلى مقتـل عثمان بن عفان رضى الله عنه ، ولانريد أن ندخل في تفاصيل ذلك ، وإنما الذي يهمنا بالدرجة الأولى هنا هي نهاية عثمان التي تمت بشكـل غير مألـوف في المجتمـع الإسـلامي إذ تسوّر الثوار عليه داره وقتلوه ، وبمقتله رضي الله عنـه انتقلت الخلافـة إلى علي ليبـدأ عهـد جديـد مشحـون بالصـراعـات والفتن الـداخليـة بين المسلمـين ، فأهـل الشام أخذوا يطـالبـون علياً بدم عثمان أوتسليم القتلة لهم ، وتجاوز بعضهم الأمر فاتهم علياً بأنـه يتسـتر على قتلة عثمان ويحميهم . وكـان من نتـائـج هذا الصـراع موقعة الجمل ، ثم صفين التي كان جميع أطراف الصراع فيها من كبار الصحابة ، ثم كان موقف التحكيم وفتنـة الخـوارج والشيعـة ، ومـا انتهى إليـه الأمـر من قتل علي بن أبي طالب واغتصـاب بني أميـة للخـلافـة . ثم كانت سلسلة الفتن والصراعات بين الأمويين ومعارضيهم من الشيعة وأبناء علي ، ثم مقتل الحسين بكربلاء ، والأحداث التي لابست خروجه لمقابلة ابن زياد وقتاله .

كل هذه الأحـداث أوجـدت في نفـوس بعض الصحـابـة نوعاً من رد الفعل الذي كان نتيجته عزوف بعضهم عن المشاركة في مجريات أمور الدولة ، واعتزال المجتمع تصوناً عما فيه من فتن ، وطلباً للسلامة وتعففاً عن رؤ ية الدماء الزكية وهي تراق بأيـدي المسلمـين ، ولقـد أحسَّ بعض الصحـابـة بنـوع من القهـر

والبطش الذي حلَّ بأهل البيت من بعض خلفاء بني أمية ، ولم يستطيعوا أن يدافعوا عنهم أو يدفعوا عنهم ما حلَّ بهم .

وإذا قرأنا تاريخ هذه الفترة سوف نجد كثيراً من المظالم التي حلَّت ببيت علي وأبنائه ، وكيف كان يعامل ابن زياد وسائر عماله الناس ، وماذا كان يفعل المختار الثقفي وقائده إبراهيم بن الأشتر ، وكيف كانت مخالفة مصعب بن الزبير لبني أمية سبباً في إراقة الكثير من الدماء ، وكيف تعرضت مكة المكرمة وبها الكعبة قبلة المسلمين ومهوى أفئدتهم للحصار والرمي بالمجانيق ، كل هذه الأحداث ـ ولاشك أنها جسيمة ـ كان لها أثرها البالغ السوء في نفوس بعض الصحابة ، وخاصة الذين أحسّوا بالظلم منهم ولم يستطعوا أن يدفعوه عن المظلوم ، وحدث لديهم نوع من الإحساس بالألم لما حلَّ بالإسلام والمسلمين في هذا العهد المبكر من التاريخ ، ومثل هذه الظروف ينبغي الرجوع إليها لكي نتلمس الأسباب الحقيقية لإيثار بعض المسلمين اعتزال الناس، والزهد في حياة هذا شأنها وطابعها (1) . لقد أثّرت هذه الأحداث في نفوس المسلمين وأوجدت لدى البعض منهم مايسمى بعقدة الذنب بسبب عدم دفاعهم عن المظلوم ووقوفهم في وجه الظالم . فوجدنا جماعة من أهل الكوفة قد اعتزلوا حياة الناس وأظهروا الندم الشديد بعد استشهاد الحسين بن علي بكربلاء ، وسمّوا أنفسهم بالتوّابين أو البكائين ، وكان ندمهم وبكاؤهم لإحساسهم بالتقصير في جانب الحسين بن علي ، حيث لم ينصروه ولم يقاتلوا معه ضد أعدائه ، مع اعتقادهم أنه صاحب حق ومغلوب على أمره ، ولشدة إحساسهم بالخيانة أخذوا يكفرون عن خطيئتهم بمزاولة ألوان من العبادة المبالغ فيها ، ومنها كثرة البكاء واعتزال الناس ، والابتعاد عن مظاهر الترف بلبس الثياب الخشنة وغير ذلك (2) .

وإذا نظرنا في أحوال البصرة في هذه الفترة نجد فيها أمثال الحسن البصري

---

(1) انظر في ذلك : العواصم والقواصم لابن العربي ص ٨٤ ومواضع أخرى .
(2) حلية الأولياء ٨٦/١ ، مقالات الإسلاميين للأشعري ، المقدمة ـ وانظر الطبري ٩١٥/١ .

ورواد مجلسه من القراء ، أمثلة حيّة لمتعبدي هذه الفترة وزهادها ، الذين آثروا السلامة بالابتعاد عن المشاركة في مجريات أمور الدولة ، ولاسيما أن معظمهم كان من المعارضين لسياسة بعض بني أمية ، سواء عبّر عن هذه المعارضة باعتزال الحياة وما فيها ولاذ بالصمت ، أم جاهر بالمعارضة كما كان يفعل البعض . وفضّل هؤلاء التابعون الاشتغال بالكتاب والسنّة تعليماً وتعلماً ، بدلاً من أن يناصروا أي فرقة أو ينضموا تحت لواء أي قبيلة ، وكان من سمات مجلس الحسن الوعظ والإرشاد بأسلوب الترغيب والترهيب كما سبق . فأوجد هذا الأسلوب في نفوس الناس نوعاً من التعبد والخشية رغباً ورهباً ، طمعاً في ثواب الله وهرباً من عقابه ، وزاد من نمو هذه السمة الغالبة على مجلس الحسن محبة رواد المجلس لقراءة القرآن ، وعكوفهم على ذلك في كثير من الأحيان ، أضف إلى ذلك استعدادهم النفسي للانفعال بمنهج الحسن في الوعظ نظراً لإحساسهم بالذنب في حق الحسين بن علي .

وفي البصرة نستطيع أن نتلمس البذور الأولى للتصوف ، نتلمسها في سلوك عبّاد البصرة ونساكها ، وفي أمثال رواد مجلس الحسن البصري ورفقاء عصره ، وفي هذين المصرين الكوفة والبصرة . ينبغي تلمس أسباب كل مظاهر الغلو الذي وجدناه ماثلاً في سلوك بعض متصوفة القرنين الثالث والرابع فيما بعد . ولقد اشتهرت الكوفة بأنها مهد التشيع ، كما اشتهرت البصرة بالتعبد والتنسك .

والذي يقرأ كلام الحسن البصري [1] وما أثر عنه من مواعظ لابد أنه واجد شيئاً جديداً لم يألفه في لغة الصحابة والتابعين ، من أسلوب الخوف ، والتهديد بالوعيد ، أو الترغيب الذي يجعل النفس توّاقة لمشاهدة ماتسمع ، لانجد أمثال هذه المواعظ إلاّ في أسلوب الإمام علي بن أبي طالب وما دوّنه عنه ابن أبي الحديد في نهج البلاغة ، وخاصة نصائحه لكميل ، هذه الأقوال المأثورة عن

(١) راجع رسائل الحسن البصري تحقيق إحسان عباس ط دار العروبة ، رسالة القضاء والقدر ضمن مجموع رسائل العدل والتوحيد بتحقيق محمد عمارة ط دار الهلال .

الحسن يبدو أن طابعها العام ـ وهو الخوف والتحذير من عذاب الله ـ كان سمة عامة لرواد مجلس الحسن أيضاً ، ولابد أن يكون قد شاركه في هذه الظاهرة العديد من معاصريه بالبصرة ، نقرأ ذلك في لقاءات الحسن مع رابعة العدوية ، ومع هرم بن حيان عامل عمر بن الخطاب ، ولقد قيل إن ابن حكيم وهو معاصر للحسن البصري ـ لما قرأ قوله تعالى : ﴿ فإذا نقر في الناقور ، فذلك يومئذ يوم عسير﴾ (المدثر : ٨) لخرّ ميتاً (١) .

ولعل قوة الشبه بين أسلوب الحسن البصري وما أثر عن علي ابن أبي طالب من حكم ومواعظ ، جعلت بعض الصوفية يتخذون الحسن مصدراً أساسياً لهم ، فأخذوا يتناقلون عنه حكمه وأقواله ، وأبو طالب المكي جعل كلامه شبيها بكلام رسول الله ﷺ (٢) .

ولاشك أن هناك شبهاً قوياً بين كلام الحسن البصري وكلام علي ، لأنهما معًا كانا غاية في الزهد والخشية لله ، ولقد أشار إلى هذه الصلة الموجودة بين كلام الحسن وعلي فريد الدين العطار ، وقال عن الحسن : وكانت إرادته مرتبطة بعلي وأخذ العلوم والطريقة عنه (٣) .

كما يحكى أن الحسن في طفولته شرب من جرة الرسول ﷺ في بيت أم سلمة ، فقال الرسول : « من شرب هذا الماء ؟ » فقيل : الحسن . فقال عليه السلام : « سيسري إليه من علمي بقدر ماشرب » (٤) .

وهذه القصة يغلب على الظن أنها من خيال الصوفية ليؤكدوا بها وجه الشبه بين الحسن البصري من جانب وعلي بن أبي طالب من جانب آخر ، لأنه من المعلوم أن الرسول ﷺ توفي في ربيع الأول سنة ١١ للهجرة . والحسن البصري

---

(١) صفوة الصفوة ١٥٢/٣ .

(٢) قوت القلوب ٢٢/٢ .

(٣) تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار ٢٢/١ . نقلاً عن الصلة بين التصوف والتشيع د. كامل الشيبي ص ٢٩٣ . الترجمة .

(٤) نفس المصدر : هامش ١ .

ولـد سنـة ٢٢ هـ . فهـو لم يعـاصـر الـرسول وإلاّ كان صحابياً [1] . وكثير من الصـوفيـة يحرصـون على تأكيـد هذه الصلة القوية بين الحسن وعلي ، في العلم المأخـوذ عن النبي بالـوراثـة لا بالتعليم والكسب ، ولـذلـك فقـد نسج متأخرو الصـوفيـة شخصية الحسن على مثال شخصية علي ، ونسبوا إليه العلم بالأسرار الـدينيـة التي علمهـا علي عن الرسول ، وأخذها الحسن عن حذيفة عن علي ، ونسبوا إليه أنه كان يلبس الصوف [2] .

ومهما يكن من أمر فإن الكوفة والبصرة كانتا الموطن الأول لبدايات لون جديد من الحيـاة الـروحيـة في الإسـلام . قد نجـد فيهـا الـزاهـد المتعبد ، والناسك المتبتـل ، كل ذلـك قد نجـده ممزوجـاً بروح شيعية تفوح فيها رائحة أقوال أهل البيت التي قد نجـد الكثـير منهـا غير صحيـح في نسبتـه إلى أي منهم ، وإنـما نسجهـا خيـال البعض على لسـان أهل البيت كسباً لها وعملاً على رواجها بين المسلمين ، وهذا نجده كثيراً عند تحقيق النصوص التي نسبها أهل الكوفة إلى علي وأبنائه .

الزهـد بين الاتباع والابتداع :

الزهد خلاف الرغبة ، فقيال فلان يرغب في كذا ، وفلان يزهد فيه .

والزهد في الشيء يعني عدم إرادته وعدم قصده ، وعدم الانشغال به وعدم طلبه . أما الرغبة فهي من جنس الإرادة والطلب ، فمن رغب شيئاً طلبه وقصد إليه وأراده . ومن زهد شيئاً لم يقصده ولم يرده .

وقد تزهد النفس في الشيء مع امتلاكها له فلاتريده ، وقد تكرهه وتنفر منه .

وقـد تزهـد النفس في الشيء فلا تريـده لكنها لاتكرهه ولاتنفر منه . فتكون

(١) انظر الأعلام للزركلي . الحسن البصري .

(٢) حليـة الأوليـاء ١٣٧/٢ . ثم قـارن مـا قلناه هنا عن الحسـن البصـرى ورأى المكى فى عـلاقتـه بالإمـام على بن أبى طالب بما علق به أحد البـاحـثين على ذلك . انظر : فى التصـوف الإسـلامى ص ٢٥٠ - ٢٥٤ مرجع سابق .

لا هي مريدة طالبة له ، ولا هي كارهة نافرة منه . فالزهد يعني عدم إرادة الشيء ، وقد يكون ذلك مع كراهة الشيء أحياناً ، كما يكون مع عدم كراهته ولا النفور منه . وكل من لم يرغب في الشيء ولايريده كان زاهداً فيه . سواء تحقق مع عدم رغبته كراهة ونفور ، أم لم يتحقق ذلك (١) .

ومنهج الرسل يقوم أساساً على الزهد ، بالترهيب مما حذر الله منه وزهّد فيه ، كالانشغال بفضول الدنيا ، أو جعلها غاية بدلاً من أن تكون وسيلة ، أو الركون إليها والاغترار بها وبما فيها ، ومن ناحية أخرى يقوم الزهد على الترغيب في كل ما رغّب الله فيه وأراده للمسلم منهجاً وسلوكاً .

والزهد المحمود شرعاً هو ترك ما لاينفع العبد في الآخرة ، أو هو ترك ما لايعينك على الآخرة (٢) ، والذي يعين العبد على الدار الآخرة وينفعه فيها قد جاءت به الرسل ونزل به الوحي . قال تعالى : ﴿ وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ﴾ (الأنعام : ١٥٣) ، وكذلك فصل القرآن القول فيما يضر الإنسان في الآخرة ولاينفعه فيها . فالعلم بالنافع والضار في الآخرة ، مصدره الوحي من كتاب الله وما صحَّ عن رسوله .

والزهد الشرعي لايتحقق إلاّ فيما يضر العبد في الآخرة ، وهذا يشمل الأمور المحرمة شرعاً ، والمكروهة ، لانتفاء نفع هذه الأمور في الآخرة يقيناً ، لثبوت النص فيها من كتاب أو سنّة . أما المنافع الخالصة أو الراجحة فإن الزهد فيها ليس محموداً لا عقلاً ولا شرعاً .

كذلك من الزهد المحمود شرعاً ألا يشغل المرء نفسه بما ضرره أكثر من نفعه ، أو بما يفوّت على صاحبه نفعاً أكبر منه . وهذه كلها معلومة من جهة الشرع نصاً لا تأويلاً ، وليس من الضروري أن يكون الزاهد فقيراً أو مسكيناً ، بل قد يكون غنياً وصاحب جاه ، لأنه لا منافاة بين وجود الشيء في

---

(١) انظر رسالة في معنى الزهد لابن تيمية ١٠/٦٤٢ - ٦٤٣ مجموع الفتاوى ط الرياض .
(٢) المرجع السابق .

يد صاحبه وزهد صاحبه فيه ، وكما يكون الزهد عن عدم ، فإنه أيضاً يكون عن وجود ، ومن هنا كان خطاب الله للمؤمن ﴿ وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة . ولاتنس نصيبك من الدنيا . وأحسن كما أحسن الله إليك ولاتبغ الفساد في الأرض ﴾ [1] وقال محذراً من الانشغال بالشيء واللهو به : ﴿ ألهاكم التكاثر ، حتى زرتم المقابر ﴾ [2] ﴿ وتأكلون التراث أكلا لما ، وتحبون المال حباً جماً ﴾[3] ﴿أعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم﴾[4] والخيط رفيع جداً بين امتلاك الشيء والزهد فيه، وعدم الانشغال عما يحب الله ورسوله، فكثير من الصحابة كانوا على قدر كبير من الثراء، ولكن أموالهم كلها كانت قربى إلى الله لا سبباً في معصيته والخروج عن منهجه .

بين الزهد والورع :

كثيراً مايختلط في الأذهان معنى الزهد بمعنى الورع . فإذا كان معنى الزهد هو ترك ما لاينفعك في الآخرة ، فإن الورع يعني عدم الانشغال بما قد يضر في الآخرة ، إمّا ضرراً متيقناً كما هو شأن المحرمات ، أو ضرراً راجحاً كما هو شأن المتشابهات ، فكأن الورع يعني عدم انشغال المرء بفعل الحرام والمكروه والمتشابهات ، التي هي المسافة بين الحلال البين والحرام البين ، كما أخبر الرسول بذلك وبيّن أن من تركها فقد استبرأ لدينه وعرضه .

فالزهد يعني عدم الرغبة في الشيء ، أما الورع فيعني عدم الرغبة مع وجود الكراهة للشيء المتورع عنه ، وتحقق نفور النفس منه ، بعدم طلبها له ، ولا إرادتها له . ولما كانت النفس مفطورة بطبعها على حب النافع وكراهية الضار ، فإن إرادتها إنما تتحقق في كل نافع ، كما تتحقق كراهتها لكل ضار ، وهذا شأن

---

(١) القصص : ٧٧ .

(٢) التكاثر : ١ - ٢ .

(٣) الفجر : ١٩ .

(٤) الحديد : ٢٠ .

النفس المؤمنة مع الحلال الطيب لما فيه من النفع ، فتريده وتطلبه ، كما هو شأنها مع الحرام الخبيث فتكرهه وتزهده ، فتتعلق إرادتها بالأول وتنتفي مع الثاني .

أما المباح فمنه أمور قد لاتتعلق بها النفس ولا تريدها ، لكنها لا تكرهها ولا تنفر منها ، فهذا يصلح أن تزهد فيه النفس . كطعام معين . ولباس معين ، وشراب معين . . إلخ ، وزهد النفس في هذه الأشياء يعني أنها لاتتعلق بها إرادتها ولا رغبتها . لكن مثل هذه المباحات لايصلح فيها الورع ، لأنها غير مكروهة للنفس ولا هي نافرة عنها بطبعها ؛ ومن هنا ينبغي أن نعلم أن كل ما يصلح فيه الورع يصلح فيه الزهد ، وليس كل ما يصلح فيه الزهد يصلح فيه الورع .

لأن كل شيء كان مكروهاً للنفس كان غير مراد لها من باب أولى ، فهي لاترغب فيه ولا تطلبه ، وقد لا تتعلق إرادة النفس بشيء ما ، لكنها لا تكرهه ولا تنفر منه . فهي هنا لاتريد ولاتكره ، وهذا موضع الزهد . وهي أحياناً لاتريد وتكره ، وهذا موضع الورع . وهذا أمر بين من حال النفس في كل إنسان مع الحلال الطيب والحرام الخبيث ومع المباح ، فهي قد يعرض لها أحياناً أمور لاتتعلق بها إرادتها ، ولا كراهتها ، ولا حبها ، ولا بغضها .

ومعلوم أن كل الواجبات الشرعية نافعة ومفيدة ديناً ودنيا ، وكذلك المندوبات ، ولهذا فهي لاتصلح لأن تزهد فيها نفس المؤمن بها ، ومن باب أولى فهي ليست محلاً للورع . أما المحرمات والمكروهات فيجتمع فيها الزهد والورع معاً ؛ لأنها غير نافعة من ناحية ؛ فلذلك يجب أن تزهد النفس فيها ، ومن ناحية أخرى هي ضارة ولذلك وجب أن تتورع النفس عنها بأن تكرهها وتنفر منها .

أما المباحات فيصلح فيها الزهد دون الورع ؛ أما صلاحيتها للزهد فلأن

نفعهـا غير متيقن . ولـو كان نفعهـا متيقنـاً لوجب الأمـر بها شرعـاً على لسـان الرسول فهو نفع راجح أو مرجوح .

وأما عدم صلاحيتها للورع فلأن نفي الضرر عنها متيقن شرعاً . إذ لو كانت ضارة يقينـاً لورد النهي عنها على لسـان الرسول . وفي ضوء ماتقدم فينبغي أن نفـرق بين الـزهـد المحمود شرعاً ، والزهد المذموم البدعي ، كما يجب أن ندرك الفرق بين زهد الرسول وصحابته وجيل التابعين لهم بإحسان ، وزهد متأخري الصـوفيـة ومـا ابتدعوه في طريقتهم من أمور لا أصل لها في كتاب ولا سنّة ولا في سلوك أهل القدوة .

ولقد كان ﷺ المثل والقدوة في زهده وسلوكه . فكان من عادته في المطعم ألا يرد موجـوداً ، ولايتكلف مفقـوداً ، وكـان يلبس ماتيسر من اللباس من قطن أو صوف . وكـان إذا بلغـه أن بعض الصحـابة يتزيد في الزهد أو العبادة ينهاه عن ذلـك . وكـان يقـول لهم : « والله إني لأخشـاكم ، وأتقاكم لله ، وأعلمكم بحدود الله . وأنا أصوم وأفطر . وأقوم وأقعد . وأتزوج النسـاء . وآكل اللحم . وهـذه سنّتي فمن رغب عن سنّتي فليس مني » ، ومـا يذكره المؤ رخون للتصوف من أحـوال بعض المتأخـرين منهم ، كالانقطـاع عن الـدنيـا بترك الأهل والمال والـولـد ، فليس هذا من سنّة رسول الله ﷺ ، وليس هو من دين الأنبياء ، لأن الله أخبر عن رسله أنهم : كانت لهم أزواج وذرية ، والإنفاق على الأهل والولد واجب شرعي ، فكيف يكون الواجب أو المستحب محلاً للزهد فيه .

وكذلك ما يحكونه عن السياحة في البلاد لغير مطلب شرعي مقصود ، ليس من فعل النبيين ولا نصحوا به . والسياحة المذكورة في القرآن صفة للمؤمنات ، ليس معنـاهـا التجـول في البـلاد ، أو الانقطـاع في الـبراري ، كما قد يتصـور البعض ، فإن الله تعـالى قد وصف نســاء نبيــه الـلاتي تزوجهن وأنجب من بعضهن بهذه الصفـات ، والمـرأة المسلمـة لايحـل لها شرعـاً ذلـك ، والسيـاحة المـذكـورة في الآيـة الكـريمـة : ﴿ عسى ربـه إن طلقكن أن يبدله أزواجاً خيراً

منكن مسلمات مؤمنات قانتات تائبات عابدات سائحات ثيبات وأبكاراً ﴾ (١) .

قال عمرو بن دينار عن يحيى بن جعدة عن النبي ﷺ : هي الصيام (٢) .

وكبار الصوفية يعلمون أن ما يروى في هذا الشأن عن بعض الصوفية المغالين ، منه ماهو مبتدع لا أصل له في كتاب ولا سنّة فيردوه على صاحبه أو يتبرأون منه ، وسفيان الثوري من كبار الأئمة وقد عدّه الصوفية في طبقاتهم من كبار الزهاد ، صرح بأن البدعة أحب إلى الشيطان من المعصية ، لأن البدعة قد استحسنها صاحبها فجعلها ديناً وشرعة ، ولم يتب منها ولا يستغفر عنها ، أما المعصية فإن فاعلها يعلم كونها معصية ، فيبادر بالندم عليها والتوبة منها ، وربما انتقلت البدعة من صاحبها إلى غيره ثم الذي يليه ، ولايعلم أنها بدعة فيكون عليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة . وهذا واقع بين كثير من أهل الأهواء والمذاهب المختلفة قديماً وحديثاً ، حيث يتعصب الواحد منهم لما يراه من شيخه في مذهبه ، ولايتساءل هل ما سمعه وما رآه من ميراث النبوة أم من تلبيس الشيطان وتزيينه .

الزهد في القرن الثاني :

يلاحظ الدارس لحركة الزهد في القرن الثاني للهجرة بعض المظاهر الجديدة في الزهد ، التي لم تكن موجودة في عصر الصحابة والتابعين ، فنقرأ عن جماعة من المسلمين ـ وخاصة في الكوفة والبصرة ـ لهم نمط معين من الحياة اليومية ، يتميزون بها عن عامة المسلمين ، وربما بدأت هذه الظاهرة في أواخر القرن الأول الهجري ، مقرونة بجماعة التوابين الذين أشرنا إليهم سابقاً ، فنجد في الكوفة إبراهيم بن أدهم ، الذي كان سليل الملوك يترك بلده ومقامه ، ويقيم في

(١) التحريم : ٥ .
(٢) مسألة في معنى الزهد لابن تيمية ١٠/٦٤٢ مجموع الفتاوى .

غار بنيسابور تسع سنوات كاملة من عمره بعيداً عن الناس ، وساح في الصحراء أربعة عشر عاماً . كما يقول عنه فريد الدين العطار (١) ، ونجد بشر الحافي الذي لقب بذلك لأنه ذهب يوماً إلى الإسكاف ليصلح حذاءه فأغلظ الإسكاف القول له فقذف بشر بنعليه وأقسم ألا ينتعل طول حياته . كي لايحتاج إلى مخلوق (٢) ، ويوصي معروف الكرخي عند مرضه أن يعطوا ثوبه الذي لايملك غيره إلى فقير حتى يخرج من الدنيا كما جاء إليها (٣) .

أما مالك بن دينار فيحكي عنه فريد الدين العطار أنه أقام بالبصرة أربعين عاماً ولم يتناول التمر ، ولما تاقت نفسه إليه حاول أن يروّض نفسه بالصوم أسبوعاً ، ثم يأكل التمر بعد ذلك . ولما ذهب إلى المسجد لأداء صلاته ، سمع طفلاً ينادي من على السطح : يا أبتاه إن يهودياً يسير إلى المسجد ويشتري تمراً ليأكله في المسجد ، فتعجب الرجل وقال ما شأن اليهودي بالمسجد ، ولما ذهب والد الطفل إلى المسجد لم يجد إلّا مالك بن دنيار، فارتمى على قدميه ، فسأله مالك : ماهذا الكلام الذي قاله الطفل ؟ . . والتهبت نفسه ، وأيقن أن هذا الطفل إنما نطق بلسان الغيب ، وهتف قائلاً : رباه لم أتناول الرطب وسميتني يهودياً على لسان معصوم ، فكيف لو تناولته ؟ إذاً لشهرت بالكفر ـ فبعزتك لن آكله أبداً (٤) وأمضى بقية عمره دون أن يتناول التمر . .

ونلتقي كذلك بين صوفية هذا القرن بمن يحرم أكل اللحم على نفسه (٥) وغير ذلك من مظاهر الزهد التي حدثت في هذا القرن دون سند لها من قدوة سابقة أو نص من كتاب أوسنّة ، ولاشك أن هذا نمط جديد من السلوك لم نعهده في عصر الصحابة ولم نرثه عن رسول الله ﷺ في قوله ولا في عمله .

(١) تذكرة الأولياء : ١/ ٤٤ ؛ انظر الرسالة القشيرية ص ٧ ؛ مقدمة ابن خلدون الفصل الخاص بالتصوف ، راجع نيكلسون في التصوف الإسلامي : ص ٧ ـ ١١ .

(٢) ابن خلكان ١/ ٩٥ .

(٣) نفس المصدر ٢/ ٢٢٤ .

(٤) تذكرة الأولياء ١/ ٤٤ .

(٥) نفس المصدر ١/ ٤٤ .

وقد صحب هذا النمط الجديد في الزهد لون جديد من الألفاظ والمصطلحات التي لم نألفها من قبل .

فيروى أن مالك بن دينار والحسن البصري وشقيقا البلخي ذهبوا لزيارة رابعة العدوية في مرضها ، فقال لها الحسن : ليس بصادق في دعواه من لم يصبر على ضرب مولاه .

فقال رابعة : هذا كلام يشم فيه رائحة الأنانية .

فقال شقيق : ليس بصادق في دعواه من لم يشكر على ضرب مولاه .

فقال رابعة : يجب أن أن يكون أحسن من هذا .

فقال مالك : ليس بصادق في دعواه من لم يتلذذ بضرب مولاه .

فقالت رابعة : يجب أن يقال أحسن من هذا .

فقالوا لها : تكلمي أنت يا رابعة .

فقالت : ليس بصادق في دعواه من لم ينس الضرب في مشاهدة مولاه [1] . . .

ويبدو أن رابعة كانت على حال من الزهد جعلها كالمعلم لزهاد عصرها كيف يكون الزهد وحال الزاهد ، فلقد ذهب إليها سفيان الثوري مع عبد الواحد بن عامر لزيارتها في مرضها ، فقال لها سفيان : ألا تدعين الله بدعاء يخفف عنك الألم .

فقالت له رابعة : يا سفيان إنك لاتعلم من الذي أراد بي هذا المرض . . ؟ أليس هو الله . . ؟

فقال : بلى .

(١) نفس المصدر ١/٧١ ـ ٧٢ . نشأة التصوف في الإسلام . قاسم غني ص ٤٨ .

فقالت : مادمت تعلم . فلماذا تدعوني لأن أطلب منه شيئاً يخالف إرادته . . ؟ فمخالفة المحبوب غير مستساغة .

فقال سفيان : وماذا تشتهين ؟ . .

فقالت : يا سفيان إنك رجل من أهل العلم . فلماذا تتكلم بمثل هذا وتقول : ماذا تشتهين . . ؟ فبعزة الله إن لي اثنى عشر عاماً وأنا أشتهي الرطب وهو ميسور في البصرة . وأنا لم أتناوله حتى الآن ، لأنني أمَة . وما شأن الأمَة بالآمال واختيار الرغبات ؟ ويكون هذا كفراً لو أردته أنا ، ولم يرده الله ، فينبغي طلب شيء يريده هو حتى نكون بحق عبيده ، فإذا أعطاه هو فذلك شيء آخر . .

قال سفيان : فسكتُّ ولم أفُه بشيء . ثم قلت لها : مادام لايستطاع التكلم في أمرك فتكلمي أنت في أمرنا ، فقالت : إنك رجل صالح ، لولا أنك تحب الدنيا ، إنك تحب رواية الحديث . وهذا نوع من طلب الجاه .

يقول عبد الواحد بن عامر - راوي القصة : رب ارض عني . .

فقالت له رابعة : ألا تستحي في أن تطلب رضاءً من لست راضياً عنه ! إن العبد يكون قد قام بشروط العبودية حين لايشعر بألم ولا بسقم ، أي يكون في درجة من الفناء في الله حتى ينسى ألمه (١) .

وبكى الحسن البصري يوماً بحضرة رابعة ، فقالت له : إن هذا البكاء من رعونة النفس ، فاحتفظ بدموعك حتى تستحيل إلى بحر في باطنك ، وكلما بحثت عن قلبك في ذلك البحر لم تجده إلّا عند مليك مقتدر .

ولما سألها الحسن : هل ترغبين في النكاح . . ؟

فقالت : إن عقد النكاح يجري على وجود ، والوجود معدوم هنا . فإن

---

(١) نفس المصدر بتصرف ص ٤٨ .

نفسي أعدمتني الوجود ، وإنني وجدت به ، وكليتي متعلقة به ، وفي ظل حكمه . .

فقال لها الحسن : كيف تعرفين ذلك ؟ . .

فقالت : يا حسن أنت تعرفه بدليل ، ونحن نعرفه بلا دليل (١) .

وسواء صحّت هذه المرويات عن رابعة أم لا . . فإننا نجد أنفسنا أمام تيار جديد من الزهد الذي عبرّ عنه أصحابه بكلمات واصطلاحات جديدة لم تكن مألوفة من قبل ، وهذا يدعونا إلى القول بأن نهاية القرن الثاني قد شهدت مايشبه حركة المخاض في الكوفة والبصرة بميلاد اتجاهات جديدة في أنماط الحياة الروحية بصفة عامة تعتبر بداية طبيعية للتصوف .

وقد ساعدت الظروف الاجتماعية في كل من البصرة والكوفة على نموونشيوع العزلة بين الزهاد في هذه الفترة ، فقد أخذ معضد بن يزيد العجلي هووقبيله يروضون أنفسهم بنوع من المجاهدة بإدامة الصلاة وهجر النوم ، وكان يقول : اللهم اشفني من النوم باليسير (٢) . وكان سلوك معضد هذا بداية لمجموعة من الزهاد الذين نهجوا مسلكه في الكوفة من بعده ، فأخذوا يخرجون إلى الجبال للانقطاع للعبادة ، ويعللون ذلك بأنهم يئسوا من الأحياء ، ففضلوا مجاورة الموتى ، لأنهم دائماً لايضلون الطريق ، ومن هنا ظهرت بالكوفة فكرة العزلة والانقطاع في الجبال بعيداً عن الناس وعن الحياة برمّتها .

وإذا تركنا الكوفة إلى البصرة سوف نجد شبهاً قوياً بين ماظهر في الكوفة وما طرأ على حياة بعض الزهاد في البصرة . فقد كان رخاء العيش بالبصرة وكثرة الأموال بها سبباً في ظهور لون من المجون بين طبقة من السفهاء ، خاطبهم إبراهيم بن أدهم بقوله : عرفتم الله ولم تؤدوا حقه ، وقرأتم كتاب الله ولم تعملوا

---

(١) نفس المصدر بتصرف .

(٢) حلية الأولياء للأصفهاني : ١٥٩/٤ .

(٣) نفس المصدر ٢٧٤/٤ .

به ، وادعيتم حب رسـول الله ﷺ ولم تعملوا بسنّته ، وادعيتم عداوة الشيطان ووافقتمـوه ، وقلتم نحب الجنـة ولم تعملوا لها ، وقلتم نخـاف من النار وراهنتم أنفسكم بها [1] ، وشيوع هذه الظاهرة في البصرة أدى ببعض الزهاد أن يبالغوا في مسلكهم الزهدي . فوجدنا عامر بن عبد الله بن قيس يقول لنفسه : قومي يا مأوى كل سوء . . ثم ينادي : يارب إن النار قد منعتني من النوم ، فاغفر لي [2] . وزاد عامـر من غلوّه فحـاول أن يمتنع عن معاشرة النسـاء ، وكان يدعو الله أن ينزع شهوة النساء من قلبه [3] . ولقد عبّر عامر عن الحيرة الكبرى التي كان يعيشهـا بقـولـه : اللهم في الـدنيـا الهموم والأحزان ، وفي الآخرة العذاب والحساب ، فأين الرَوْح والفرج [4] .

وكـانت ظاهـرة الخـوف من الآخرة تسيطر على شخصية الحسن البصري ، حتى شبهوه في خوفه بأنه إذا أقبل فكأنما أقبل من دفن حميمه ، وإذا جلس فكأنه أسير قد أمر بضرب عنقه . وكان إذا ذكرت النار عنده بكى فكأنها لم تخلق إلاّ له [5] ، وكـان الحسن يعلل ذلـك بقـولـه : إن هذا هو حال المـؤمن ، لأنه بين مخافتـين ؛ بين ذنـب قد مضى لايـدري مايصنـع الله فيـه ، وبـين أجل قد بقي لايدري ما يصيبه فيه من المهالك ، وإنه لايؤمن عبد بالقرآن إلاّ حزن وذبل ، وإلاّ نصب وإلاّ ذاب وإلاّ تعب [6] .

وإلى جانب الحسن ظهر بالبصرة أيضاً عبد الواحد بن زيد (ت ١٧٧ هـ) الـذي يعتـبره ابن تيمية الصوفي الأول الذي بنى له بعض أصحابه أول خانقاه في الإسـلام [7] وكـان واعظاً مؤثراً ، إلى حد كبير جعل سفيان الثوري يقول

---

(١) الحلية ٦/٢٧٤ .
(٢) صفوة الصفوة : ٣/١٢٦ .
(٣) صفوة الصفوة : ٣/١٢٦ .
(٤) نفس المصدر .
(٥) البيان والتبيين للجاحظ ٣/١٥٤ .
(٦) الحلية ٢/١٣٢ .
(٧) الصوفية والفقراء ص ١٢ .

عنه : إنه نذير القوم ، وقيل عنه : لو قسم بث عبد الواحد على أهل البصرة لوسعهم [1] . وقد نقل ابن الجوزي عنه أنه كان يخاطب الحاضرين بقوله : يا إخوتاه ألا تبكون شوقاً إلى الله . . ألا إنه من بكى شوقاً إلى سيده لم يحرمه النظر إليه . يا إخوتاه ألا تبكون خوفاً من النار ، ألا إنه من بكى خوفاً من النار أعاذه الله منها . . . إلخ [2] .

وظهور هذا النمط الجديد المغالي في الزهد في كل من البصرة والكوفة جعل الدارسين للتصوف يتلمسون العديد من الأسباب لوجود هذه الظاهرة الجديدة التي لم يكن للإسلام ولا للمسلمين عهد بها . فهل كان ظهورها نتيجة لعوامل داخلية تمثلت في الصراع القائم بين الأمويين والعلويين . . ؟

أم كان ظهورها نتيجة لتأثر هذين المصرين بالثقافات الخارجية أكثر من غيرهما في هذا الوقت المبكر . . ؟

أم أن هذا الغلو كان مرتبطاً بالزهاد الموالي الذين ينتمون إلى أصل غير عربي ؟ فيكون ذلك ميراثاً لهم تولد فيهم نتيجة نزوعهم النفسي إلى ديانتهم القديمة ، أم أن ذلك تطور طبيعي للزهد الإسلامي الذي ورثه هذا الجيل عن جيل الصحابة والتابعين . . ؟

كل هذه أمور قد قال بها بعض الدارسين للتصوف والباحثين في عوامل نشأته .

التصوف ـ الاسم والتسمية :

يكاد يجمع الدارسون قديماً وحديثاً على أن التصوف الإسلامي كان وليد حركة الزهد التي وجدت في البصرة والكوفة ، كما يجمعون أيضاً على أن زهاد الكوفة والبصرة كان يغلب عليهم لباس الصوف ومع ذلك لم نجد تعريفاً متفقاً

---

(١) الحلية ٦/١٦١ .

(٢) صفوة الصفوة : ٣/٢٤١ .

عليه للتصوف لدى كثير منهم . ذلك لأن بعضهم نظر في تعريفه للتصوف إلى حال الصوفي وسلوكه . وبعضهم نظر إلى الأصل اللغوي للكلمة ومصدرها الاشتقاقي . ونظر بعضهم إلى لباس الصوفي وزيّه فنسب اللفظ إليه . ولذلك لانلتقي في هذا المقام بتعريف واحد ومتفق عليه عند الصوفية .

ويقول أبو نصر السراج في كتاب اللمع : لو سأل شخص فقال إن كل صنف ينسب إلى حال أو علم مخصوص . فمثلاً يسمّون أصحاب الحديث بالمحدثين ، وأصحاب الفقه بالفقهاء ، وأهل الزهد بالزهاد . . . فلماذا لاينسبون الصوفية إلى حال ، أو علم خاص بهم ؟ . . ويجيب السراج قائلاً : إن الصوفية ليسوا منفردين في علم دون سائر العلوم ، أو متصفين بحال من الأحوال والمقامات دون سواها ، بل إنهم معدن جميع العلوم ، ومستجمع جميع الأحوال والأخلاق المحمودة الشريفة ، فلذلك نتخذ ظاهرهم مناطاً للتسمية ، ونسميهم صوفية لأنهم يلبسون الصوف ، ويبرر مسلكهم في هذا بأن الصوف كان رداءَ الأنبياء والصديقين والحواريين والزهاد [1] ، ويرفض السراج أن تكون كلمة الصوفي اسماً مستحدثاً بين أهل البصرة أو بغداد ، ويحاول أن يجد لها سنداً تاريخياً ، فينسب إلى الحسن البصري قوله : رأيت صوفياً في الطواف فأعطيته شيئاً فلم يأخذه ، وقال معي أربعة دوانق ، فيكفيني ما معي . ويحكى أن رجلاً صوفياً كان يأتي مكة قبل الإسلام ويطوف بالبيت ثم يعود [2] . وإذا كنا نميل إلى رأي السراج في ربط كلمة التصوف بلباس الصوف ، فإننا لانوافقه على أن هذا الكلمة كانت معروفة قبل الإسلام ، ولو تسمى بها أحد قبل الإسلام أو في عصر النبوّة لشاع ذلك وعرف عنه ، واشتهر بين الناس وعرفت أخباره ، كما عرفت أخبار قس بن ساعدة ، وورقة بن نوفل مثلاً من الحنفاء لتوفر الهمم والدواعي على نقل هذه الأخبار .

(١) اللمع ط ليدن ص ٢٠ ـ ٢٢ .
(٢) اللمع ص ٤٢ .

وحكى الكلاباذي آراءَ العلماء في كلمة التصوف وإلى أي شيء تنسب الكلمة ، ثم قال : وأما من نسبهم إلى الصفة والصوف فإنما عبّر عن ظاهر أحوالهم ، وذلك أنهم قوم قد تركوا الدنيا فخرجوا عن الأوطان ، وهجروا الإخوان . وساحوا في البلاد ، وأجاعوا الأكباد ، فحاول بذلك أن يربط بين حالهم في الظاهر وحالهم في الباطن . فلخروجهم عن الأوطان سُمّوا غرباءَ ، ولكثرة أسفارهم سُمّوا سياحين . وأهل الشام سموهم جوعية ، ولتخليهم عن الأملاك سمّوا فقراءَ ومن لبسهم وزيّهم سمّوا صوفية . . والصوف لباس الأنبياء وزيّ الأولياء (١) .

فالكلاباذي والسراج يميلان إلى نسبة الصوفي إلى الصوف لاتخاذهم الصوف لباساً ، كما أن الأنبياء كانوا يفعلون ذلك . وإلى هذا الرأي يشير شيخ الإسلام ابن تيمية ويرجحه على غيره ، لقربه في الاشتقاق من كلمة صوف .

أما نسبتها إلى أهل الصفة فيردّها معظمهم للبعد في الاشتقاق بين صفة وصوفي ، غير أنه لا مانع أن تكون الكلمة مأخوذة في نسبتها عن أهل الصفة ، واستعمال الكلمة على اللسان منطوقة لايحتاج إلى تبرير قياس يسوغ استعمالها ، وكلمة الصفة إذا أطلت حركة الضم التي هي على حرف الصاد عند النطق بها انقلبت واواً كما إذا أطلت حركة الفتحة انقلبت ألفاً . فليس هناك مايمنع أن تكون الكلمة منسوبة إلى الصفة باعتبار أن هؤلاء كانوا يحاكون أهل الصفة في أحوالهم تشبهاً بهم ، وكانت الكلمة تستعمل على اللسان صُفِّي ولما أطيلت حركة الصاد (الضمة) رسمت في الكتابة واواً فقيل صوفي مع تخفيف الفاء في النطق والكتابة ، وخاصة أن الصوفية أصحاب أحوال .

---

(١) التعرف ص ٢٨ - ٣٢ .

وبعضهم ينسب الكلمة إلى الصفاء أو صوفة بن مرة [1] وبعضهم ينسبها إلى الصف الأول [2] .

ويقول القشيري في الرسالة إن هذه التسمية غلبت على هذه الطائفة فيقال رجل صوفي ، وللجماعة صوفية ، ومن يتوصل إلى ذلك يقال له متصوف ، وللجماعة متصوفة ، وليس يشهد لهذا الاسم في العربية قياس ولا اشتقاق ، والأظهر فيه أنه صار كاللقب لهم . ويرد الرأي القائل بنسبته إلى الصوف لأن القوم عنده لم يختصوا بلباس الصوف ومن نسبه إلى الصفة فالنسبة إلى صفة لاتكون على صوفي وإنما صفّي . ومن قال إنه من الصفاء فاشتقاقه بعيد . ثم يصرح بأن هذه الطائفة أشهر من أن يحتاج في تعيينهم إلى قياس لفظ واستحقاق اشتقاق [3] .

أول استعمال للكلمة :

تدور أسماء ثلاثة في كتب المؤرخين لهذه القضية حول من هو أول صوفي أطلقت عليه هذه الكلمة .

فابن تيمية في رسالة الصوفية والفقراء [4] يحدد أن ظهور الصوفية إنما كان بالبصرة ، ثم يناقش الآراء الواردة حول كلمة صوفي ليصل بنا إلى أن أصح الأقوال عنده أنها نسبة إلى الصوف ، ويقول : إن أول من تسمى بها أبو هاشم الكوفي ، وإن أول من بنى دويرة للصوفية بعض أتباع عبد الواحد بن زيد من أصحاب الحسن البصري ، وأبو هاشم الكوفي توفي سنة ١٥٠ هـ ، وقيل سنة ١٦٢ هـ - كان معاصراً لسفيان الثوري (ت ١٥٥ هـ) وقال عنه سفيان لولا

(١) نقد العلم والعلماء ١٥٦ . ومواضع أخرى .
(٢) التعرف ص ٢٨ ومابعدها .
(٣) انظر الرسالة ص ١٢٦ ط القاهرة .
(٤) انظر ص ١٢ من الرسالة ومابعدها .

أبـو هاشم ماعـرفت دقـائق الـريـاء [١] ، ثم انتقل من الكوفة إلى الشام ومات بها . ويـروي الـدكتـور كامل الشيبي في كتابه « الصلة بين التشيع والتصوف » أخباراً مضطربة عن هذا الرجل ، فمرة ينقل أنه كان يقول بالحلول والاتحاد مثل النصارى ، غير أن النصارى كانوا يقولون بالحلول في عيسى وهويقول بالحلول في نفسـه ، وينقـل عن قاسم غني أنـه كان جبر يـاً في الظـاهر وباطنياً ودهرياً في البـاطن ، وكـان مراده من وضـع هذه المـذاهب أن يثـير الاضطـراب بين المسلمين ، وكـان من المـوالي . وكـان معـاصراً لجعفر الصادق ويسميه الشيعة مخترع الصوفية [٢] .

أمـا الشخص الثـاني فهـو عبـدك الصـوفي المتـوفى سنـه ٢١٠ هـ . ويـذكر المحاسبي أنه كان ضمن طائفة نصف شيعية تسمي نفسها صوفية ، تأسست في الكـوفـة ، ويذكر ماسينيون أنه كان قبل بشر الحافي والسري السقطي ، وعبدك هو عبـد الكـريم أو محمـد ، ويـذكـر الملطي في كتـابـه « التنبيه والرد على أهل الأهـواء والبـدع » أن عبـدك كان رأس فرقـة من الزنادقة الذين زعموا أن الدنيا كلهـا حرام ، لايحـل لأحـد الأخذ منها إلّا القوت ، حيث ذهب أئمة العدل . ولاتحـل الـدنيـا إلّا بإمـام عادل : وإلّا فهي حرام ، ومعاملة أهلها حرام [٣] . وعلى ذلك يكون عبدك أول كوفي في أطلق عليه هذا الاسم .

أما الشخص الثالث فقيل إنه جابر بن حيان ، وهو تلميذ لجعفر الصادق أو مولى له [٤] ، أطلق عليـه ابن النديم لفظ «المعروف بالصوفي» وأورد ابن النديم عنه أن الشيعة تعتبره منهم ومن كبارهم . وينسبه الفلاسفة إليهم وهو خراساني الأصـل ، وكـان له طلاب يأخـذون عنـه ، وفي أخبار الحكماء للقفطي [٥] أنه

(١) نفحات الأنس : ص ٣١ نقلاً عن الصلة بين التصوف والتشيع د. كامل الشيبي .
(٢) الصلة بين التشيع والتصـوف ص ٢٧٠ ، في التصوف الإسلامي وتاريخه : نيكلسون ص ٦٨ الرسالة القشيرية : ٥٤ .
(٣) انظر : المرجع السابق ، وانظر : التنبيه والرد ص ٢١ ط مصر .
(٤) انظر الفهرست لابن النديم ص ١٩٨ ، خلاصة الأثر ٢١٣/١ .
(٥) أخبار الحكماء للقفطي ص ١١١ .

كان متقلداً للعلم المعروف بالباطن ، وهو مذهب المتصوفين . وتوفي جابر سنة ٢٠٨ هـ .

ويبدو أن ذكر جابر بن حيان لم يرد ضمن أوائل الصوفية إلّا عند ابن النديم فقط ، ولـذلـك فقـد فسّر بعض المتـأخرين ذلك بأن ابن النديم كان يفهم التصوف على أنه مأخوذ من كلمة « سوفيا » اليونانية بمعنى محبة الحكمة ، وأن جابراً هو أول من عرف بذلك من المسلمين ، وهذا صحيح لأن جابراً لم يعرف عنه أي اتجاه روحي ، ولم يذكره الصوفية ضمن رجالاتهم .

ومهما يكن من أمر فإن ماسبق يوضح لنا أن هذه الكلمة كان أول استعمال لها بالبصرة ، ثم اشتهرت وشاعت فيما بعد فأطلقت على كل من يأخذ نفسه بمنهج الصوفي في السلوك والاعتقاد .

في الكتاب والسنّة :

يعتبر الزهد في الإسلام جزءاً أساسياً من المنهج العام في تربية المسلم ، على مبـادىء العفّـة والكـرم ، والتسـامـح والصـبر ، أشار إليه القرآن الكريم ، كما أوصى به الرسول ﷺ في أحاديثه الصحيحة .

ولقد وردت كلمة الزهد مرة واحدة في القرآن الكريم في قصة يوسف في قوله تعـالى : ﴿ وشـروه بثمن بخس دراهم معدودة وكانوا فيه من الزاهدين ﴾ (١) أي غير راغبـين فيـه ، ولايعني ذكـرهـا مرة واحـدة في القرآن أن القرآن لم يحفل بالزهد كقضية ومنهج في التربية ، أو أهمل النصح والأمر به ، وبالتالي فإن هذا لايعني بالضـرورة أن الـزهـد وافـد على الفكـر الإسـلامي عامـة ، والصـوفي خاصة ، من ثقافات خارجية ، أو من ديانات أخرى ، كما يقول ذلك كثير من

(١) يوسف : ٢٠ .

المستشرقين [١] ، فالقرآن الكريم والسنّة النبوية قد أولت هذا المبدأ عناية كبيرة ، أحياناً بالأمر المباشر به ، وأحياناً في مجال المقارنة بين الدنيا والآخرة ، وبين ما في الدنيا وما في الآخرة . قال تعالى : ﴿ قل متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن اتقى ﴾ [٢] . وقال سبحانه : ﴿ وما الحياة الدنيا إلّا متاع الغرور ﴾ [٣] .

﴿ إنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد كمثل غيث أعجب الكفار نباته . ثم يهيج فتراه مصفراً . ثم يكون حطاماً ﴾ [٤] .

﴿ قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها . . . أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا ﴾ [٥] ، ﴿ إنما أموالكم وأولادكم فتنة ﴾ [٦] ، ﴿ والذين يكنزون الذهب والفضة ولاينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم ﴾ [٧] .

والآيات التي تخاطب المؤمن بالزهد في الدنيا وطلب الآخرة بالعمل لها لايتسع المقام لذكرها الآن ، وقد رسم القرآن في ذلك منهجاً أقوم ليحقق للإنسان مايكفيه لعمارة الأرض ، وحذّره في نفس الوقت مما يلهيه عن ذكر الله . قال تعالى : ﴿ وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ، ولاتنس نصيبك من الدنيا ﴾ [٨] ، فلم يطلب القرآن أن يتجرد الإنسان من ماله ، وإنما طلب منه

(١) انظر الفكر العربي ومركزه في التاريخ . دي . سي . أوليري . ترجمة البيطار ط بيروت ، ص ١٥٥ - ١٧٨ .
(٢) النساء : ٧٧ .
(٣) الحديد : ٢٠ .
(٤) الحديد : ٢٠ .
(٥) التوبة : ٢٤ .
(٦) التغابن : ١٥ .
(٧) التوبة : ٣٤ .
(٨) القصص : ٧٧ .

أن يبتغي به وجه الله والدار الآخرة في توظيفه واستعماله فيما ينفع ويعين على الآخرة ، وهذا هو مضمون الزهد العام ، أن يطلب الإنسان بما في يده وجه الله .

وإذا كانت كلمة الزهد لم ترد إلّا مرة واحدة في القرآن ، فإن جوهر الزهد ومضمونه قد نبّه إليه القرآن ، وفصلته السنّة المطهرة ، وكان الرسول ﷺ المثل والقدوة في ذلك ، ومن يراجع مصنفات الأئمة في الزهد ، أمثال عبد الله بن المبارك ، وأحمد بن حنبل ، يدرك تماماً أن الرسول والصحابة عاشوا الزهد وتمثلوه ، بل كانوا القدوة والمثل فيه ، فكانوا يملكون من متاع الدنيا الكثير ، ولكن ذلك لم يشغلهم عن الآخرة ، بل كان وسيلة وقربى لهم إلى الله . فأبو بكر كان تاجراً وصاحب مال ، وفي يوم الهجرة أتى بماله كله إلى الرسول لينفق منه على العمل لصالح الدعوة ، فقال له الرسول : « وماذا تركت لأولادك يا أبا بكر ؟ » فيقول له : تركت لهم الله ورسوله .

ولقد سجل التاريخ أن عمر بن الخطاب وهو الخليفة الثاني للمسلمين شوهد وهو يرتدي ثياباً بها اثنتا عشرة رقعة ، ولم يكن ذلك منه عملاً مظهرياً ، وإنما كان عن إيمان عميق بما عند الله ، وقد أثر عنه قوله : نظرت في هذا الأمر فجعلت إذا أردت الدنيا أضررت بالآخرة ، وإذا أردت الآخرة أضررت بالدنيا (1) . وهذا يدل على عمق إحساسه بالآية الكريمة ﴿ والآخرة خير لمن اتقى ﴾ ، ﴿ والآخرة خير وأبقى ﴾ .

وعثمان بن عفان قد جهز جيش العُسْرة من ماله الخاص .

وعلي بن أبي طالب يسجل له القرآن قوله : ﴿ ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيراً . إنما نطعمكم لوجه الله لانريد منكم جزاءً ولا شكوراً ﴾ (2) .

---

(1) كتاب الزهد لابن حنبل ص ١١٠ ، تاريخ الطبري ٣/٥٤ .
(2) الإنسان : ٨ ، ٩ .

ومما يدل على أن الزهد الصحيح قد تمثله الصحابة في سلوكهم كما ورثوه عن الرسول ، أن عبد الله بن عامر بن ربيعة (ت ٥٩ هـ) جاء إلى أبي ذر في ثياب فاخرة وسأله عن معنى الزهد ، وأخذ يتكلم عنه كلاماً جعل أبا ذر يعرض عنه متبرماً ، وكان ابن عامر رجلاً قرشياً شريفاً في قومه فغضب لذلك ، وشكا أبا ذر إلى ابن عمر رضي الله عنهما ، فقال له ابن عمر : أنت فعلت بنفسك ، تأتي أبا ذر في هذه الثياب الفاخرة وتسأله عن معنى الزهد [1] .

والسنّة النبوية فيها الكثير من الأحاديث الصحيحة في تفضيل الآخرة على الدنيا واعتبار الدنيا مزرعة الآخرة ، فلابد فيها من الزرع الصالح ليؤمل المسلم نفسه بالثمرة الصالحة ، فلم يكن الزهد غريباً على حياة الصحابة والتابعين ، ولكن الشيء الجديد في الزهد هو الغلو فيه ، والمبالغة في مظاهره . وهذا الغلو لم ينشأ في أي من الحرمين الشريفين مهبط الإسلام الأول ، وإنما نشأ بعيداً عنهما . في الكوفة والبصرة ، فينبغي أن نفرق هنا بين أصول الزهد الإسلامية وبين المبالغات التي طرأت على حياة الزاهدين ومسالكهم ، فالأصول الأولى إسلامية المنبع قرآنية المصدر ، أما الغريب حقاً فهي المظاهر المبالغ فيها مثل الانقطاع عن الحياة ، والعزلة وترك المال وهجر الأولاد . . . إلخ .

وليس المقام هنا مقام سرد للنصوص القرآنية أو الأحاديث النبوية التي جاءت لتلفت نظر المسلم إلى هذه القضية . والذي نود أن نشير إليه أن خصائص الزهد في الإسلام تجعله متميزاً تماماً عما كان يفعله أهل الكتاب من النصارى وما ابتدعوه من الرهبانية ، ذلك أن الزهد الإسلامي زهد إيجابي . فهو لايعني الانعزال عن الدنيا ومتاعها ولايعني عدم الانخراط في الحياة العملية ، وليس إضاعة المال وهجر الأهل والأولاد كما هو شأن الرهبانية . إنه يعني أن تملك ما في يدك ، بدلاً من أن تكون عبداً له ، إنه فهم وتطبيق للآية الكريمة ﴿ وابتغ فيما

---

(١) قوت القلوب ٢٠/٥٢ .

آتاك الله الدار الآخرة ولاتنس نصيبك من الدنيا ، وأحسن كما أحسن الله إليك ﴾ .

ومن ناحية أخرى فليس هناك ارتباط بين معنى الزهد والفقر ، فليس من شرط الزهد تحقق معنى الفقر ، لأنه لا منافاة بين تحقق الزهد وامتلاك المال ، بل قد يكون الزاهد غنياً كما يكون فقيراً .

أضف إلى ماسبق أن الزهد من عمل القلوب وليس من عمل الجوارح ، وإذا ظهرت علامات الزهد على الجوارح ولم يكن لها رصيد قلبي نابع من الاعتقاد الصحيح ، والإيمان الثابت بما عند الله ، كان نفاقاً وكذباً (١)

والزهد في الإسلام جزء أساسي من المنهج التربوي للمسلم ، فهومنهج حياة ، وشرط أساسي في تحقيق عبودية القلب الخالصة لله ، وامتلاء هذا القلب بمحبة الله وحده ، فلا يرق قلبه لغير الله ، فلا يتعبده ماله ، ولا ولده ، ولا جاهه ، بل ينبغي أن يشغل قلبه بالعبودية لله وحده ، ولذلك كان من وصايا الرسول : « إنَّ من أوثق عرى الإيمان إذا أحب المرءُ أن يحب لله ، وإذا كره أن يكره لله » . وهذا مقام قد تحدث فيه الصوفية كثيراً .

المستشرقون وتفسيرهم للزهد :

دأب كثير من المستشرقين وخاصة المهتمين منهم بالتصوف الإسلامي ، أن يرجعوا نشأة الزهد إلى عوامل خارجية ، منها أسباب اجتماعية وسياسية تمثلت في الخلافات التي نشأت بين الصحابة ، ومنها أسباب ثقافية ، تمثلت في تأثر المسلمين بالثقافات المختلفة ، والحضارات المجاورة لهم والسابقة عليهم ، ومن أبرز المستشرقين الذين كتبوا في هذا الموضوع - فيما أعلم - « رينولد نيكلسون » في كتابيه (في التصوف الإسلامي وتاريخه) و(الصوفية في الإسلام) وفي البحث الذي كتبه « عن الزهد في الإسلام » وضمنه كتابه الأول نجده يفسر ظهور الزهد بين المسلمين على أنه أثر من آثار احتكاك المسلمين بالمسيحيين ،

(١) قارن ما كتبناه هنا عن الزهد وعدم ارتباطه بالمال أو الفقر بما علق به أحد الباحثين على ذلك . راجع فى التصوف الإسلامى ص٢٥٤ مرجع سابق .

وخاصة الرهبان ، فالمسيحية عنده قد غرست بذور الزهد في بلاد العرب قبل البعثة المحمدية ، وظل أثرها يعمل عمله في تطور الزهد الإسلامي (1) .

وفي مقام آخر يؤكد فكرته هذه بأن رهبان المسيحية قد ضربوا المثل والقدوة للوثنيين من العرب في الزهد ، حركوا في نفوس بعضهم ميلاً إلى النفور من الأوثان ورفض عبادتها ، فدان هؤلاءِ بعقيدة التوحيد ، واصطنع بعضهم الزهد ومجاهدة النفس .

كما يذهب هذا المستشرق إلى أن تأثير المسيحية في حركة الزهد الإسلامي هو الذي يفسر كيف كان محمد وأتباعه الأولون يقومون الليل كله أو بعضه تهجداً وتعبداً ، ولم يكن الزهد من الخصائص التي أشار بها الإسلام ولا نبي الإسلام (2)

ولقد ترددت نفس الدعوى عند « أُوليري » في كتابه (الفكر العربي ومكانه في التاريخ) (3) فلقد أشار إلى أنه « ليس للزهد مكان في تعاليم القرآن ، وأنه (الزهد) مخالف لصفة الإسلام في عهد السلف الصالح ، ثم يستطرد في ذكر العوامل المؤثرة في نشأة التصوف عموماً كالأفلاطونية المحدثة ، التي كانت مصدراً لكلام الصوفية في الإلهيات ، والغنوصية التي كانت مصدراً لهم في كلامهم عن المعرفة ، والبوذية التي ظهر أثرها واضحاً في كلامهم عن النفس » .

ويمكن أن نلخص رأي نيكلسون في أمور محددة .

١ - يرى أن المسيحية قد غرست بذور الزهد في جزيرة العرب قبل الإسلام ، وأنها أثّرت في حياة الرسول وصحابته فكانوا يقومون الليل عبادة وتبتلاً محاكاة للمسيحية .

(1) في التصوف الإسلامي - نيكلسون ترجمة د. أبو العلا عفيفي ص ٤٣٠ .
(2) نفس المرجع .
(3) انظر الترجمة العربية لإسماعيل البيطار ص ١٥٥ - ١٦٠ ط دار الكتاب بيروت بدون تاريخ .

٢ ـ إن رهبان المسيحية قد حركوا في نفوس بعض العرب النفور من الأوثان فهجروا الوثنية واعتنقوا التوحيد متأثرين بالرهبان المسيحيين .

٣ ـ لم يكن الزهد من خصائص الإسلام ولا نبي الإسلام .

٤ـ ليس في القرآن إلّا قليل من الآيات التي لها صفة الزهد ، وربما كان دليله على ذلك أن كلمة الزهد لم ترد في القرآن إلّا مرة واحدة (١) .

ونود أن نبيّن هنا أن الزهد ليس خصوصية دين سماوي بعينه ، وإنما هو مبدأ عام نزل به الوحي في الأديان السماوية الثلاثة ، قد يختلف الشكل التاريخي الذي ظهر به من عصر إلى آخر ، لكن الجوهر والأساس كان واحداً ، وهو ما عبّرت عنه الآية : ﴿ وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ﴾ ، وقوله : ﴿ والآخرة خير وأبقى ﴾ . وهذه قضية عامة ، جاءت في صحف موسى ، وانجيل عيسى ، والقرآن الكريم . ولقد ذكر القرآن ذلك في غير موضع ، فقال عن موسى وقومه : ﴿ وكتبنا له في الألواح من كل شيء موعظة وتفصيلاً لكل شيء فخذها بقوة ﴾ (٢) . وقال عن الألواح التي نزلت على موسى : ﴿ وفي نسختها هدى ورحمة للذين هم لربهم يرهبون ﴾ (٣) .

وقال في سورة الأعلى : ﴿ بل تؤثرون الحياة الدنيا ، والآخرة خير وأبقى ، إن هذا لفي الصحف الأولى ، صحف إبراهيم وموسى ﴾ (٤) .

والذي جاء في صحف موسى قال به عيسى عليه السلام فقال : ﴿ إني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبياً . . وأوصاني بالصلاة والزكاة مادمت حياً ﴾ (٥) .

وفي مقام آخر يبين القرآن أن ما جاء به محمد قد جاء به النبيون من قبله فقال سبحانه : ﴿ شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما

(١) انظر في ذلك : في التصوف الإسلامي لنيكلسون ص ٤٣ ـ ٤٧ .
(٢) الأعراف : ١٤٥ .
(٣) الأعراف : ١٥٤ .
(٤) الأعلى : ١٥ ـ ١٩ .
(٥) مريم : ٣٠ ، ٣١ .

وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ﴾ (١) . وينبغي أن نفهم هذه القضية في ضوء وحدة المصدر لهذه الأديان السماوية ، ووحدة المنهج الذي جاء به الوحي من عند الله ، ولقد أشار الرسول ﷺ إلى ذلك في حديثه الصحيح حين قال : « نحن معاشر الأنبياء إخوة علات ، ديننا واحد وأمهاتنا شتى » فهناك وحدة في المنهج النبوي فيما يتصل بقضايا العقيدة والأخلاق في الأديان السماوية الثلاثة ، فكلها دعت إلى التوحيد ، والإيمان بالآخرة ، كما دعت إلى الزهد والصدق والعفة والأمانة . . إلخ . فإذا جاء محمد ﷺ بأوامر أخلاقية معينة . لايجوز لأحد أن يقول إنه تأثر في ذلك بالمسيحية ، أو اليهودية . وإنما ينبغي أن يؤمن بوحدة المصدر الذي صدرت عنه هذه الأوامر الأخلاقية ، وهو الله سبحانه . كما لايجوز أن نقول إن عيسى قد تأثر في ذلك باليهودية ، وإنما يقال إن الحق من ذلك يؤيد الحق ويعضده ، والقرآن جاء مصدقاً لما جاء به موسى وعيسى .

ومعلوم أن رسل الله بعثوا معلمين للبشرية ، وجاؤا بمنهج أخلاقي كانوا هم أول الملتزمين به سلوكاً واعتقاداً ، والزهد كان علامة بارزة في حياة الأنبياء جميعاً فكانوا المثل والقدوة لأممهم في الزهد والورع ، غير أن سلوك الأمم والشعوب كان مختلفاً ، فأغرقت اليهود في المادية المفرطة ، وغالت المسيحية في الروحانية ، وابتدعت الرهبانية . وجاء الإسلام ليعيد مسار البشرية إلى وضعه الصحيح ، فلا إفراط ولا تفريط ، وكانت من وصايا القرآن للرسول : ﴿ فإذا فرغت فانصب . وإلى ربك فارغب ﴾ (٢) ، وكانت من وصايا الرسول : « اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً ، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً » .

فقضية تفضيل الآخرة على الأولى مبدأ عام نزل به الوحي على رسل الله قاطبة ، فليس الزهد في الدنيا خاصاً بدين معين أو رسول معين ، وإنما هم إخوة علات دينهم واحد وأمهاتهم شتى .

(١) الشورى : ١٣ .

(٢) الانشراح : ٧ ، ٨ .

٢ ـ أما قول نيكلسون بأن رهبان المسيحية قد حركوا في نفوس العرب النفور من الوثنية فاعتنقوا التوحيد ، فهذا ينقصه الدليل ، ويكذبه الواقع ، فإذا كان نيكلسون يملك دليلاً على أن التوحيد هو دين الله الصحيح وأن رهبان المسيحية قد حركوا نفوس العرب لاعتناق التوحيد ، أليس من الأولى لهم أن يؤمنوا هم أولاً بإله واحد بدلاً من التثليث الذي يقولون به ؟، وهل كان رهبان المسيحية موحدين حتى يؤثروا في العرب بالتوحيد ، إن هذه الدعوى تحمل في طياتها تناقضاً عجيباً . قد يكون مقبولاً أن يقول نيكلسون إن الرهبان أثروا في نشر المسيحية المثلثة بين العرب بدلاً من قوله إنهم أثروا في نشر عقيدة التوحيد ، لأن فاقد الشيء لايعطيه ، وواقع جزيرة العرب يكذب ذلك ، فإن أديرة النصارى كانت منتشرة في أطراف الجزيرة ، وهذا ماذكره نيكلسون فهل وجدنا في أطراف الجزيرة من نادى بالتوحيد قبل بعثة محمد ، وهل يخفى على نيكلسون مافعله أهل الكتاب بمحمد وصحابته عند لقائه بهم بالمدينة ، والحوار الذي دار بينهم حول حقيقة المسيح ، وماهو تفسيره لذلك . ومن المعلوم تاريخياً أن دعوة التوحيد بدأت من قلب الجزيرة ثم انتشرت إلى أطرافها وليس العكس ، وهل كانت وظيفة الرهبان أن يبشروا الناس بالتوحيد فيكونوا بذلك كافرين بالتثليث منكرين له ؟. أم كانوا دعاة للتثليث فيكذبون دعوى نيكلسون ؟. وكلا الأمرين لازم له .

٣ ـ أما دعواه بأن الزهد ليس من خصائص الإسلام ولا نبي الإسلام فهذا دليل على عدم معرفته بطبيعة الأديان عموماً ، وفي قمتها الإسلام خاصة ، كما يدل على عدم علمه بحياة الرسول ، وقد سبق أن ذكرنا من الآيات القرآنية ومن أعمال السلف وزهدهم مايدل على ذلك ، ويكفي أن نقول هنا إن الرسول كان يمضي عليه الشهر والشهران ولايوقد في بيته موقد ، وكان طعامه هو وأهله الأسودين ؛ التمر والماء ، وكان يقول في دعائه : « أجوع يوماً فأذكرك ، وأشبع يوماً فأشكرك » ، وفي بادىء أمر الدعوة عرضت عليه قريش

من المال والجاه حتى يكون أكثرهم مالاً وجاهاً فأبى . وكتب السيرة تفيض بالكثير من ذلك .

٤ ـ والذي يستدل به هذا الكاتب على دعواه قوله بأن الزهد لم يذكر في القرآن إلّا مرة واحدة ، أو أن هناك قليلاً من الآيات التي لها صفة الزهد ، فهذا يدل على عدم معرفته الكاملة بطبيعة الإسلام وعدم فهمه للقرآن وآياته ، فليس من المعقول أن يجعل تكرار كلمة الزهد في القرآن دليلاً على احتفاء القرآن بالزهد ، وعدم تكرارها دليلاً على عدم اهتمام القرآن بها ، إن الوقوف عند مجرد ذكر اللفظ في مثل هذه الأمور لا يفيد شيئاً ، ويكفي في هذا أن يراجع القارىء اهتمام القرآن بالآخرة وما يؤدي إليها وترغيبه فيها ، وتحذيره من الدنيا بعدم الاغترار بها ليعلم مدى اهتمام القرآن بالزهد مبدأ وسلوكاً ومنهاجاً لحياة المسلم ومحوراً رئيسياً لعلاقة القلب وتعلقه بالله (١).

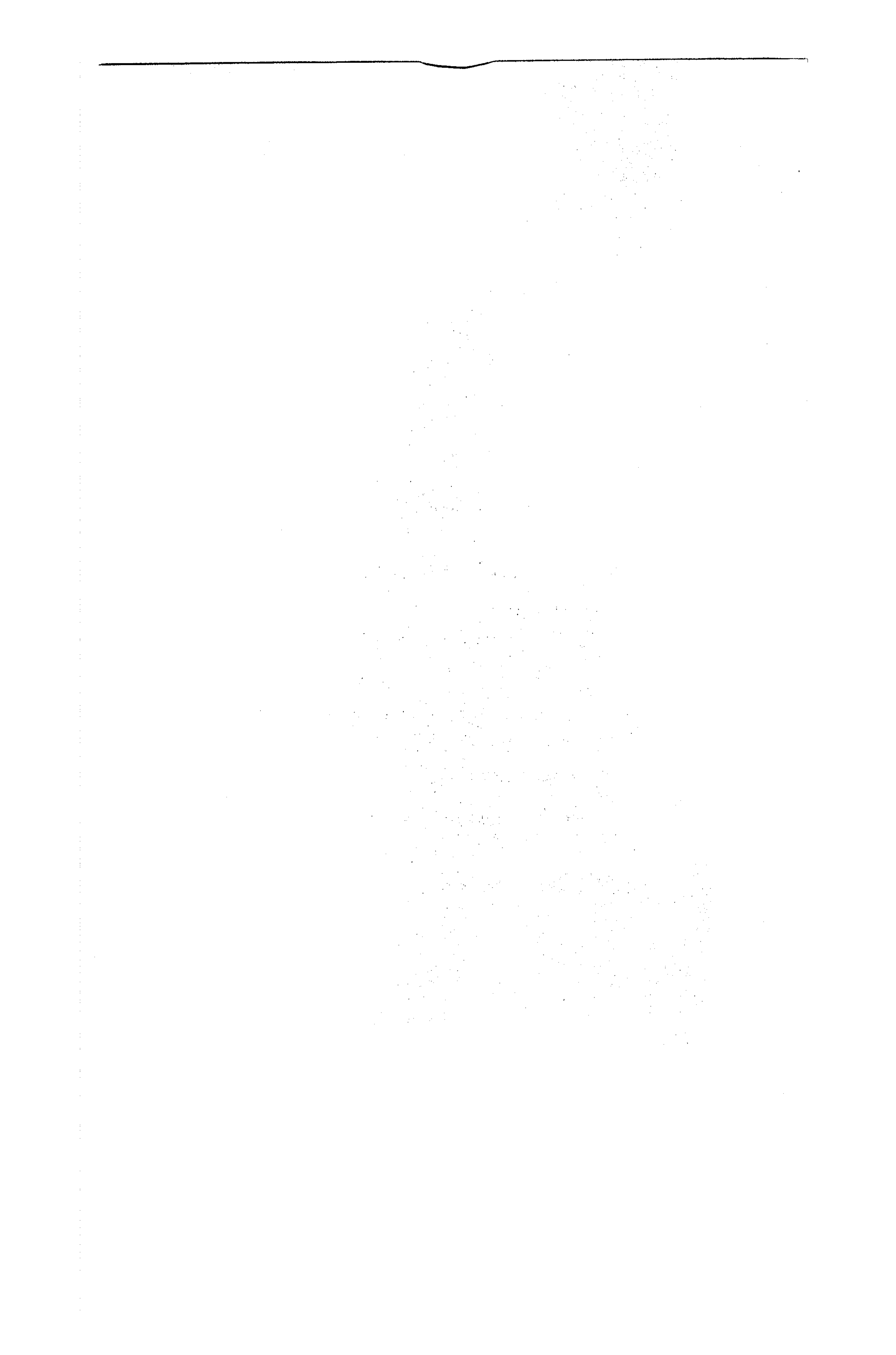
والذي يقرأ كلام نيكلسون عن الزهد يدرك أنه لم يكن لديه تصور كامل عن طبيعة الإسلام وعلاقته بالديانتين السابقتين عليه اليهودية والمسيحية ، إنها ليست علاقة تناقض وتكذيب وإنما هي علاقة تعاضد وتصديق لما جاء به الرسل السابقون ، ويبدو أن هناك نمطاً معيناً من الزهد قد ارتسم في ذهن الكاتب ، وهو ما كان يتمسك به رهبان المسيحية ، والفكرة التي قرأها عن الزهاد المسلمين قد استقاها من كتب التراجم لمتأخري الصوفية ، وما ذكروه عن صوفية القرن الرابع أو الخامس ، فهو لم يبن تصوره للزهد الإسلامي من الكتاب والسنّة ولا من سيرة سلف الأمة ، ولكنه أخذها من كتب الصوفية المتأخرة ، وقد جمع فيها أصحابها بين الغث والسمين ، وبين المتبع لدين الله والمبتدع فيه ، والنماذج التي ذكرها نيكلسون واعتبرها مثلاً وقدوة في الزهد الإسلامي والتي قرأها في كتب الصوفية لم يكن واحد منها صحابياً ولا تابعياً ، ولكن معظمهم من متصوفة القرن الثالث والرابع ، الذين اختلط في سلوك بعضهم الحسن بالقبيح ، والمحمود شرعاً بالمذموم شرعاً ، وقد أشار كبار الصوفية إلى ما عند هؤلاء من

(١) بلغنا أن نيكلسون قد رجع أخيرا عن رأيه هذا واطمأن إلى أن مصدر التصوف الإسلامي هو القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة .

تجاوزات لما في الكتاب والسنّة وحذروا منه ، وقالوا إنه دخيل على طريقتهم ، ولقد ساعد على ذلك الفهم الخاطىء أن معظم من كتبوا عن التصوف من المستشرقين قد اعتمدوا في مصادرهم على ماكتبه الصوفية فقط . والذين كتبوا من الصوفية عن الزهد جعلوا عمدتهم في ذلك ما يرويه أحدهم عن شيخه ، وجعل قول شيخه أصلاً لمذهبه ، وأعرض عن طريق الصحابة والتابعين لهم بإحسان ، وإذا ذكر شيئاً عنهم فإنما يذكره ليستدل به على صحة مواقف شيخه ، فعل ذلك القشيري في الرسالة ، والكلاباذي في « التعرف » والسلمي في « الطبقات » والسراج في « اللمع » . ولعل من أفضل من تنبّه إلى ذلك هو أبو الفرج بن الجوزي في كتابه « صفوة الصفوة » فكان يذكر الزهاد الأوائل من الصحابة والتابعين ثم من يليهم ، مشيراً إلى منهجهم وسلوكهم ، ومن قبله فعل الإمام أحمد بن حنبل في كتابه « الزهد » وعبد الله بن المبارك فهؤلاء جميعاً جعلوا أصولهم في النقل والرواية هو فعل الرسول ﷺ ، أو قوله ، ثم فعل الصحابة أو قولهم ، ثم فعل التابعين لهم بإحسان ، ثم من اقتدى بهم ولزم سنّتهم ، أما كتّاب المتصوفة فجعلوا المروي عن المتأخرين منهم هو الأصل . ثم يأخذون في الاستدلال على صحته من هنا وهناك . وقد يكون المروي عندهم لا سند له من كتاب ولا سنّة ولا من فعل أحد من الصحابة .

ولما قرأ المستشرقون كتب الصوفية في ذلك ـ وهي بهذه الكيفية ـ لم يفرّقوا فيها بين ما هو إسلامي صحيح وما هو أجنبي دخيل ، ولم يفرّقوا بين الأصل الصحيح وبين ما طرأ على هذا الأصل من تجاوزات وتطرف ، فطردوا قولهم بأن الزهد أثر أجنبي طرأ على الإسلام مستدلين على ذلك بفعل بعض المتأخرين من الصوفية وروايات المؤرخين عنهم .

ولو قرأوا الإسلام في أصوله الأولى لأنصفوا أنفسهم وأنصفوا الحق معهم .



الفصل الثانى
المحبــــة

ذكر القرآن الكريم المحبة صفة لله تعالى . فقال سبحانه :

﴿ إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين ﴾ (١) .

﴿ إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفاً ﴾ (٢) .

﴿ قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ﴾ (٣) .

﴿ من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه ﴾ (٤).

وفي الحديث : « من أحب لقاءَ الله أحب الله لقاءَه » .

فوصف الله نفسه بأنه يحب ، ووصف المؤمنين بأنهم يحبونه . وصفة المحبة من الصفات الخبرية التي ورد بها السمع في الكتاب والسنّة ، وكانت محل خلاف بين علماء الكلام من معتزلة وأشاعرة ، فمنهم من نفاها مطلقاً كالمعتزلة ، ومنهم من تأولها بالإرادة كالأشاعرة ، أما سلف الأمة فهم يثبتونها كما وردت في القرآن والسنّة بدون تأويل ولا تعطيل .

ولقد أثبت القرآن أن الله تعالى هو الذي حبب الإيمان وزينه في قلب المؤمن ، وهو الذي كرّه إليه الكفر والفسوق والعصيان ، ﴿ ولكن الله حبب إليكم الإيمان وزيّنه في قلوبكم وكرَّه إليكم الكفر والفسوق والعصيان ﴾ (٥) .

---

(١) البقرة : ٢٢٣ .
(٢) الصف : ٤ .
(٣) آل عمران : ٢١ .
(٤) المائدة : ٥٤ .
(٥) الحجرات : ٧ .

والمحبة عمل قلبي يظهر أثره على الجوارح في اتباع أوامر المحبوب وإتيانها ، واجتناب نواهيه ورفضها ، فتكون المحبة معبرّة عن أوامر المحبوب ونواهيه ، بحيث تتحد رغبة المحب مع رغبة المحبوب ، ولقد عبّر الرسول ﷺ عن هذا المعنى حين قال : « لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به » [(١)] ، فيكون هوى النفس تابعاً لما جاء به الرسول ﷺ ، ويكون سلوك المرء تنفيذاً أو انقياداً ، فتنقاد الجوارح لهوى النفس ، ويكون هوى النفس تبعاً لما جاء به الرسول ، فيكون سلوك المؤمن تحقيقاً للسنّة وتطبيقاً لمنهج القرآن [(٢)] .

والحب اسم لصفاء مودة القلب ، والعرب تسمي بياض الأسنان ونضارتها حَبَبُ الأسنان ، والحباب هو ما يعلو الماء عند الغليان الشديد ، وعلى هذا تكون المحبة غلياناً في القلب ، وثوراناً عند العطش والاهتياج إلى لقاء المحبوب ، ومن خصائص المحبة الصادقة اللزوم والثبات ، والعرب تقول : أحب البعيرُ بمعنى أنه يبرك فلا يقوم ، وأصبح ذلك لازماً وحالاً له ، فكأن المحب لا يبرح بقلبه عن ذكر محبوبه ، وقيل غير ذلك [(٣)] .

وللصوفية وأصحاب الأحوال كلام كثير في المحبة فيه الصحيح الموافق لما جاء في الكتاب والسنّة ، وفيها السقيم المبتدع الذي رفضه كبار مشايخ الصوفية أنفسهم ، ونود قبل تفصيل ذلك أن نقدم كلمة عن المحبة وعلاقة النفس بها .

النفس والمحبة :

فالله تعالى قد خلق نفوس بني آدم وفطرهم على محبة الخير النافع وكراهية الشر الضار ، وذلك أمر فطري يجده كل إنسان في نفسه ، ظاهراً وباطناً ، بل إن الحيوان الأعجم يتمتع بهذه الصفة الفطرية ، فهو يطلب النافع له بمقتضى

---

(١) ورد الحديث في : مسلم (كتاب الذكر) ، الترمذي (كتاب الجنائز) وفي الموطأ (كتاب الجنائز) .
(٢) ورد في مسلم (كتاب الإيمان) ؛ البخاري (كتاب الإيمان) .
(٣) انظر الرسالة القشيرية ص ١٤٥ ط القاهرة وانظر مادة حب : في لسان العرب لابن منظور ، أساس البلاغة للزمخشري .

غريزته ، ويهرب من الضار المؤذي له بمقتضى هذه الغريزة ، وهذا أمر نشاهده في الحيوان ، حين يهرب من حر الشمس ويلجأ إلى مكان ظليل ، وحين يهرب من قسوة العطش إلى مكان الماء ووجوده .

ونفس الإنسان معلقة بمحبة الفضائل وفعل الخيرات بمقتضى فطرتها الصحيحة ، فهي تحب مكارم الأخلاق وإن فاتها أن تتخلق بها . وتحب العلم والمعرفة وإن فاتها حظها من ذلك ، وقد يبادر المرء بفعل الفضائل وتتعلق بها نفسه ، لايتقرب بها إلى أحد من الخلق ، ولايطلب بها مدح أحد ، فهويفعلها لا رغبة في مدح ، ولا رهبة من ذم ، ولكن لتعلّق نفسه بها وصيرورة ذلك سجية وطبعاً ملازماً له ، وهذه الأمور إذا وقعت من صاحبها على هذه الكيفية فإنه بذلك يحقق لنفسه نفعاً ويدفع عنها ضراً ، وهذا أمر يحسّه الفاعل في نفسه ومن نفسه ، ولايحسّه أحد غيره ، كما يلتذ الآكل الشارب بنوع طعامه وشرابه ، فإن إحساسه بذلك لايجده أحد غيره ، وذلك لموافقة أفعاله مقتضى فطرته السليمة ، فلما وقعت أفعاله موافقة لما فطرت عليه نفسه من حب لمكارم الأخلاق وكره للأمور المرذولة طابت نفسه فأحسّت بنوع من اللذة التي لايحسّها غيره .

وتمام الدين إنما يكون بكمال هذه الفطرة وسلامتها ، وهذه الأمور التي تحبها النفس وتلتذ بها هي ماسماه الشرع بالمعروف ، والأمور التي تكرهها بمقضتى فطرتها هي ما سمّاه الشرع بالمنكر ، فأمر بالأول ونهى عن الثاني ، وحب النفس لشيء ما لايقع منا إلاّ بعد إحساسها بهذا الشيء ، وتحقق نفعه لها ، وتحقق النفع إنما يكون بعد كمال معرفة الشيء ، ومدى ما فيه من نفع فتتعلق النفس به ، وكذلك كراهية النفس لشيء ما إنما تحصل بعد إحساس النفس بالضرر الكامن في هذا الشيء ، أما الشيء الذي لاتحسه النفس أصلاً ولاتشعر به ، فلا تتعلق به إطلاقاً لا حباً ولا بغضاً .

والنفس البشرية قد خلقت على نحو معين فهي خلقت فقيرة ، جاهلة ،

عاجزة، وهي في كل ذلك محتاجة إلى غيرها . فهي محتاجة في فقرها إلى من يتعهدها ويتولاها ، ومحتاجة في جهلها إلى من يعلمها ما لم تكن تعلم ، ومحتاجة في عجزها إلى من تستعينه فيعينها ، وهذا أمر بين من حال كل إنسان في أطوار حياته المختلفة ، طفلاً رضيعاً ، وشاباً فتياً ، وشيخاً هرماً ، فالفقر والجهل والعجز من لوازم النفس البشرية ومن طبيعتها ، ومعلوم أن هذه الأمور تختلف باختلاف عمر الإنسان في مراحله المتعددة ، ففقر الطفل وعجزه يختلف عن فقر الشاب وعجزه ، وكذلك الشيخ يختلف في حاله عن حال سابقيه ، لكن في كل هذه الأطوار المختلفة لم تبرح هذه الأحوال ملازمة للنفس . ومن إحساس النفس بفقرها وجهلها وعجزها ينشأ عندها نوع من التعلق بمن يكفيها هذه الحاجات ، فهي قد تتعلق بشخص ما وتتوجه بولائها وحبها له . إن هي علمت أنه يكفيها عجزها أو فقرها أو جهلها ، كما يتعلق الطفل بوالديه ، والتمليذ بمعلمه ، والرئيس بمرؤوسه ، فإذا لم يجد المرء عند هؤلاء مايكفيه فقره أو عجزه ، توجه بولائه إلى غيرهم ، وهكذا إلى أن يثبت بولائه عند من يثق فيه أنه الكافي لكل هذه الحاجات [1] ، وإحساس النفس بهذه الأمور هو الذي يحرك فيها الإرادة والتوجه إلى مطلوب بعينه .

فإحساسها بالعجز يحرّك فيها الإرادة إلى طلب الاستعانة .

وإحساسها بالفقر يحرّك فيها الإرادة إلى طلب الرعاية والتعهد .

وإحساسها بالجهل يدفعها إلى طلب التعلم ، وهكذا . فإن كل حركة ظاهرة أو باطنة مبعثها إحساس النفس بها ، فتتوجه الإرادة إليها ، وبين الحب والبغض تتقلب أحوال النفس البشرية وتتغير ، وعلى ضوء هذين الحالين تتحدد علاقة النفس بغيرها ، ولاتخلو نفس بشرية من الاشتغال بأحد هذين الحالين ، فهي تتقلب دائماً بين محبة الحق وما يؤدي إليه ، وكراهية الباطل وما

(١) راجع في هذا الموضوع : رسالة في أن للعبد محبة لابن تيمية تحقيق د. محمد رشاد سالم ص ٤٤٥ - ٤٥٢ من دراسات عربية في الكتاب المهدى إلى الشيخ احمد شاكر في الاحتفال به . ط دار العروبة .

يؤدي إليه ، ومن هنا فإن النفس قد تتوجه بحبها إلى مطلوبها ومقصودها مباشرة فيكـون محبـوبهـا مقصـوداً لذاته ، وقد تتوجه بحبها إلى من يعينها ويوصلها إلى مطلوبهـا ، فهي تتعلق به على أنـه وسيلة لنيـل مطلوبهـا وتحصيله وليس لأنـه مقصـودهـا وغايتها ، فهي تتعلق تارة بشيء قد تحبه لذاته ، فيكون هو مطلوبها ومقصودها وتارة قد تتعلق بشيء لأنه وسيلة لغيره ، فيكون محبوبها ليس مطلوباً لذاته ولكنه مطلوب لغيره ، ويكون محبوبها الأول هو الغاية ، والثاني هو الوسيلة .

وكذلك إذا كرهت النفس شيئاً ما ، فإنها قد تكرهه لذاته ، وقد تكرهه لأنه وسيلة إلى مكروه لها . إذا عرفنا هذه الأصول فمن اليسير الآن أن نقرر أن كل نفس لابـد لها من محبـوب تتعلق به إرادتهـا ، يكفيهـا فقـرها وعجزها فتستعينه وتقصـده ، وإذا أنعم الإنسـان نظـره فيـما حولـه ، وفي علاقتـه بالمجتمع الذي يعيش فيه ، وجد أن كل ما في هذا العالم إذا تعلقت به النفس فينبغي أن يكون على أنـه وسيلة تعـين على تحقيق المطلوب وليس على أنـه هو المطلوب لذاته ، ومن الأصول المقررة في الإسلام أن الله تعالى هو المعين على تحقيق المطلوب ، وهو المعين على دفع المكروه ، وهو الذي يجب أن يُحب ويقصد لذاته لا لغيره ، وهـذا هو المعنى المقصـود في قولـه تعـالى : ﴿ إيـاك نعبـد وإيـاك نستعين ﴾ . فعبـادتـه تعني قصـده والتـوجـه إليه ، إنابة ، ومحبة ، والاستعانة به هي معنى ربوبيته ، المتضمنة لمعنى قيوميته على خلقه .

ولمـا كان من لوازم النفس الفقـر والعجـز ، فإن إحسـاسها بحاجتها إلى ربها طلباً لرعايته وإلى عبادته ليس له نظير فيقاس به ، لأن قلب المؤمن لايحصل له الاطمئنان إلّا بدوام ذكره لله رباً خالقاً وإلهاً معبوداً ، وإذا حصل له ما يتنعم به أو يطمئن إليه من غير الله فإنه سريع الزوال دائم التحوّل ، بل قد يحصل له منه ما يؤذيه ويضره في بعض الأحوال ، لأن كل نعيم حصل من غير الله فمصيره التحـوّل والـزوال ، أمـا إلهـه فلا بد له منـه في كل حين ، فلايـزول عنـه ولايتحول ، وهنا أمور ينبغي أن نشير إليها ونذكّر بها .

أولاً : إن الإنسان ليس عنده لأخيه الإنسان نفع ولا ضر ، ولا عطاء ولا منع ، بل ما بكم من نعمة فمن الله . وَإذا مسّكم الضر في البحر ضل من تدعون إلاّ إياه ، والإنسان سبب من الأسباب الميسرة لتنفيذ سنن الله وقدره في كونه ، ولذلك فإذا تعلقت نفس العبد بشيء ما غير الله فينبغي أن يكون على أنه وسيلة معينة لتحقيق مطلوبها في الله ولله ، وهذا من أوثق عرى الإيمان ، فإذا أحب المرء أن يحب لله وإذا كره أن يكره لله .

ثانياً : تعلّق النفس بغير الله ولغير الله يجلب عليها الضر ولا يحقق لها النفع ، وخاصة إذا أخذت النفس من ذلك قدراً زائداً عن حاجتها ، كما إذا أخذ الإنسان قدراً زائداً عن حاجته من طعام أو شراب يحبه وتشتهيه نفسه ، فإن ذلك يجلب له الضر ولا يحقق النفع ، وإذا أحب شيئاً ـ غير الله ـ حباً تاماً بحيث خالط قلبه وامتزج به فلابد أن يسأمه أو يفارقه ، ولو تأمل الأمر لوجد أن الضرر ملازم له في الحالين ، إذا فقد محبوبه أو إذا وجده ، فإذا فقده تعذب بفقده ، وإذا وجده حصل له من ألم النفس أكثر ما يحصل له من اللذة . وهذا أمر معلوم في داخل كل إنسان إذا هو أحب شيئاً لغير الله فإن ضرره عليه أكثر من نفعه ، وإحساسه بذلك حاصل له لا محالة .

ثالثاً : إن من أسباب التوجه بالمحبة لغير الله أن يتوسم المرء في محبوبه تحقيق نفع أو دفع ضر ، ومن الأمور التي استقرت في ذهن البشر بالاستقراء والاعتبار أنه ما علق عبد رجاءَه بغير الله إلاّ خاب وذل ، وفات مقصوده ، أما إذا علق العبد رجاءه بالله فإن الله غني حميد ، محسن إلى العبد مع غناه عنه ، يكشف عنه الضر رحمة وإحساناً ، أما الإنسان فلا يقدم إليك نفعاً ولا يدفع عنك ضراً ، إلاّ لمأرب يطلبه من فعله ، وحظ يأمله من ذلك . وأكثر ما عند الناس للناس أن يفعلوا بهم الخير لحظوظهم هم في هذا الفعل ، وليس لله ، فإذا أحبوا شخصاً فقد يحبونه لجماله أو رياسته أو كرمه أو . . أو . . إلخ ، لأنه يحب أن يناله شيء منه ، فإذا انتفت الصفة التي كانت سبباً في حبه له زال حبه عنه ،

وقـد يحل مكـان الحب كره وبغض ، ومن تأمـل أحـوال النـاس وجد هذا حال معظمهم ، فلولا منفعتـه المأمـولـة عند محبوبه لما تعلقت النفس بحبه ، ولهذا فإن الناس لايتعلقون بشخص ما لذاته وإنما لمنفعتهم عنده ، يقول ابن تيمية معلقاً على هذه الحـالـة : « إذا تبـين هذا ظهـر أن أحـداً من الخلق لا يقصـد منفعته بالقصـد الأول ، وإنـما يقصـد منفعته بك ، . . . والرب سبحانه يريدك لك لا له ، ولمنفعتك بك ـ وذلك منفعة لك بلا مضرّة » .

وقـد يفهم البعض من هذا أن ابن تيميـة يدعـو إلى نوع من جفـوة الناس أو هجـرهم . ودفعـاً لهذا الـوهم الخـاطىء نجـده يقـول : « فتـدبـر هذا . فإن ملاحظتـه تمنعـك عن أن ترجو المخلوق أو تطلب منه منفعة لك . . ولايحملنك هذا على جفـوة النـاس ، وترك الإحسان إليهم ، واحتمال أذاهم ، بل أحسن إليهم لا لرجائهم ، فكما لا تخفهم ، فلا ترجهم [1] وأحسن كما أحسن الله إليك » .

هذه أصول عامة تلقي لنا الضوء على موضوع المحبة ، وإلى من ينبغي أن نتـوجـه إليـه بحبنـا وولائنا . والرسولﷺ قد وصف المؤمن بأنه حارث همام ، كثير الهم والفعل .

ولابـد لكـل نفس من مطلوب تتعلق به إرادتهـا ، وتتـوجـه إليـه بعبـادتهـا وقصـدهـا ، وقد لايحصل لها المطلوب إلاّ بوسائل معينة . فالمرء محتاج في تحقيق مرادها ومطلوبها إلى من يعينها . ولو تأملنا قليلاً نجد أن مرادات النفس في هذه الحيـاة كثيرة ومتنوعة ، لكنها كلها تطلب لغيرها ، ولايراد شيء منها لذاته أصلاً فهي مرادات بالعرض وليست مرادات بالذات ، ولكن النفس البشرية لايحدث لها الأمـان والاطمئنـان إلاّ بتعلقهـا بمراد تطلبه لذاته لا لغيره ، وتقصده لذاته قصـد الغـايـات وليس قصد الوسائل ، وتستعينه لأنه هو المعين ، وليس وسيلة

(١) كتاب التوحيد لابن تيمية ص ٨٤ تحقيق المؤلف .

إليـه ، فيكـون هو مستعـانهـا ومعبـودها ، فيتعلق به حبها ، وهذا لا يكون إلّا لله ، وهنـا نجـد الاستعـانـة تتلازم مع العبادة لأن العبد لايعبد إلّا من يستعينه ويستهديه فيدعوه ويقصده [1] .

وكبـار الصـوفيـة والمتقدمون منهم يتفقون على هذه الأصول العامة في معنى المحبـة ، ويجعلونهـا صفـة لله كما وصف نفسه بذلك ، ولا يتأولونها ، ويجعلونها صفـة للعبـد كذلـك ، كما يتفق الصوفية على أن حال المحبة مقيدة بالخوف من الله والـرجـاء فيـه . ولـذلـك فهم يجعلون أحوالهم في المحبة مقيدة بفعل المأمور رغبـة في الثـواب ، وتـرك المحظـور رهبة من العقاب ، وهذا حال كثير منهم . ويحكي ابن تيميـة عن سهـل التسـتـري قولـه « أصل كل خير في الدنيا والآخرة الخوف من الله » [2] والوجل من الله متضمن خشيته ورجاءه، وإلّا لكان ذلك قنوطاً ويأساً ، فالمحبة عند كبار الصوفية ومشايخهم هي التي تقتضي فعل المأمور وترك المحظور .

والمحبة في المؤمن على مستويين :

١ ـ المستوى الأول : وهو درجة السابقين ، فيحب المؤمن ما أمر الله بحبه ، ومـا أحبـه رسـولـه وأمر بحبه ، وهذا المستوى يشمل فعل الواجبات والنوافل ، وكرائم الأخلاق ، وهذا حال المقربين إلى الله .

٢ ـ المستـوى الثـاني : وهـو حال المقتَصـدين ، الذي يمثل الحد الأدنى من الإيمان ، وليس بعده من الإيمان حبة خردل . وهذا هو الحب الواجب لتحقيق معنى الإيـمان ، كما قال ﷺ : « لايـؤمن أحـدكم حتى أكـون أحب إليـه من نفسـه ، ومـاله . والناس أجمعين » ، فهذا النوع يلزم عنه أن يكون الله ورسوله أحب إلى المؤمن مما سواهما .

والناس هنا درجات حسب صفاء قلوبهم وامتلائها بحب الله :

---

(١) راجع كتاب التوحيد لابن تيمية ص ٨٠ ـ ٩٠ .

(٢) الإيمان لابن تيمية ص ١٩ .

١ ـ فهناك قوم يملكون القدرة والإرادة والمحبة ، لكنهم يتوجهون بها إلى ماحرم الله ونهى عنه ، فيحبون ما أبغض الله ويبغضون ما أحب الله ، وهذا حال كثير من الخلق .

٢ ـ وهناك من يملك القدرة والإرادة والمحبة ، ويتوجهون بها إلى تحقيق معنى الحب لله ، وفي الله ، فهؤلاء سادة المحبين ، وهذه المحبة الصادقة هي التي تدفع المؤمن إلى فعل الطاعة حباً لها وترك المعصية كراهة لها .

٣ ـ وهناك من يملك الإرادة الصادقة والمحبة التامة ، لكن تنقصه القدرة والاستطاعة التامة ، فهؤلاء يأتون ما يحبه الله ورسوله قدر استطاعتهم ، وفي حق هؤلاء قال ﷺ : إن بالمدينة لرجالاً ما سرتم سيراً ولا سلكتم وادياً إلّا كانوا معكم » ، قالوا : وهم بالمدينة يا رسول الله ؟ . قال : « وهم بالمدينة ، حبسهم العذر » [1] .

٤ ـ وهناك قسم رابع فيه قدرة ناقصة ، وإرادة للحق قاصرة ، وفيه من إرادة الباطل الأمر الكثير . وهذا شأن ضعفاء المؤمنين [2] .

وهذا المعنى السابق للمحبة يكاد يكون محل اتفاق بين سلف الأمة . ويحكي ابن تيمية أن كبار الصوفية الملتزمين بالكتاب والسنّة يتفقون على هذا المعنى ، ومن أبرز ملامحه أنه لايؤدي بالمحب إلى نوع من الفناء ، أو السكر ، كما لايلزم عنه مايقول بعض الصوفية من الحلول أو الاتحاد ، أو ما شابه ذلك .

المحبة عند الصوفية :

إذا قرأنا تراث الصوفية ومقالاتهم في المحبة فإننا نستطيع أن نميّز بين اتجاهين في المحبة :

---

(١) انظر البخاري ٤/٢٦ (كتاب الجهاد ـ باب من حبسه العذر) .

(٢) راجع التحفة العراقية لابن تيمية ص ٧١ ومابعدها ؛ قاعدة في المحبة لابن تيمية (لوحة ١٦٩ أ) مخطوط بجامعة الدول العربية رقم ١٢٩ تصوف .

الاتجاه الأول : وهومايلتزم في تعبيره عن المحبة بالمعنى السابق ، ويتمثله في سلوكه ، فيكون المحب واعياً بماذا يقول ، أوماذا يفعل ، ويجيء مقاله عن المحبة معبّراً عن حاله فيها ، ملتزماً في ذلك بالأوامر والنواهي الشرعية .

أما الاتجاه الثاني : فنجد المحبة عنده تأخذ معنى خاصاً اصطلاحياً ونجد تعبيره عنها يأخذ شكلاً رمزياً أقرب ما يكون إلى الألغاز التي قد لايفهمها إلاّ نمط معين من خاصة الصوفية ، ويتضح لنا ذلك من أقوالهم في المحبة .

وقد ذكر القشيري في رسالته أقوالاً كثيرة في المحبة ، لكنها على كثرتها لاتخرج عن هذين الاتجاهين .

فالاتجاه الأول يمثله قول التستري في المحبة أنها : معانقة الطاعة ومباينة المخالفة ، بمعنى أنها التزام بأوامر الله ونواهيه ، فيكون المحب موجوداً عند الطاعة ، مفقوداً عند المعصية .

وأيضاً قال أبو علي الروذبادي : المحبة الموافقة أي موافقة الأمر والنهي .

ونجد أصحاب هذا الاتجاه من الصوفية يرفضون استعمال لفظ العشق أو الشوق في موضع المحبة ، التزاماً منهم بألفاظ القرآن واستعمالاته ، فإن لفظ المحبة لفظ قرآني . أما لفظ العشق أو الشوق فهي قد تصلح للتعامل بها بين البشر ، أما مع الله فلايجوز استعمالها ولا وصفه بها ، لا عاشقاً ولا معشوقاً ، ويعلل أبو علي الدقاق ذلك بأن لفظ العشق يحمل معنى تجاوز الحد في المحبة ، والحق سبحانه لايوصف بأنه يتجاوز الحد ، لا عاشقاً ولا معشوقاً ، فلايصح إطلاق لفظ العشق في حقه [1] ، لأنه لو جمعت محبته الخلق كلهم في شخص واحد ما بلغ ذلك استحقاق قدر الله ، فلا يقال إن عبداً جاوز الحد في حبه لربه .

أما أصحاب الاتجاه الثاني ـ وهم الكثرة الغالبة في تراث الصوفية فقد عبّروا

(١) انظر الرسالة القشيرية ص ١٤٥ .

عن حالهم في المحبة بألفاظ رمزية ، وغلوا في ذلك حتى خرج بعضهم عن المحبة المشروعة إلى ألوان من الفناء الذي انتهى ببعضهم إلى الحلول أو الاتحاد ، فكان حالهم بدعياً لا شرعياً .

ولقد ذكر القشيري عن السري السَّقطي قوله في المحبة : لاتصلح المحبة بين اثنين حتى يقول أحدهما للآخر : يا أنا .

وقال الشبلي : المحب إذا سكت هلك .

وقال أبو يعقوب : لاتصلح المحبة إلّا بالخروج عن رؤية المحبة إلى رؤية المحبوب بفناء علم المحبة .

وتكلم الشيوخ في المحبة في موسم الحج وكان فيهم الجنيد ، وكان صغير السن . فقالوا له : هات ما عندك يا عراقي ، فأطرق رأسه ودمعت عيناه ، ثم قال : عبد ذهب عن نفسه ، متصل بذكر ربه ، قائم في حقوقه ، ناظر إليه بقلبه ، أحرق قلبه أنوار هويته ، وصفا شربه من كأس وده ، وانكشف له الجبار من أستار عينيه ، فإن تكلم فبالله ، وإن نطق فعن الله ، وإن تحرك فبأمر الله وإن سكت فمع الله ، فهو بالله ولله ومع الله ، فبكى الشيوخ .

وقيل : المحبة سكر لايصحو صاحبه إلّا بمشاهدة محبوبه .

وقيل : الحب أوله ختل وآخره قتل (١) .

ولقد تطور مفهوم المحبة عند كثير من الصوفية وزاد بعضهم في استعمال الرمز والتعمية ، حتى أن الكلاباذي وهو من كبارهم صرح في كتابه « التعرف » بأن للقوم عبارات تفردوا بها ، واصطلاحات فيما بينهم لايكاد يستعملها غيرهم (٢) .

ويمكن القول بأنه قد طرأ في أواخر القرن الثالث الهجري تغيّر وتحوّل على

(١) الرسالة ص ١٤٥ - ١٤٦ .
(٢) التعرف ص ١٣٢ .

نمط الحياة الروحية في الإسلام عامة ـ أقول تغيراً ولا أسميه تطوراً ـ لأن مفهوم التطور يقتضي أن يكون هناك علاقة بين الأصل والفرع الجديد الذي تطور عن أصله ، أما الذي طرأ على الحياة الروحية عند الصوفية فهو تغيّر وتحوّل ، حيث لانجد علاقة ولو قليلة بين ماظهر في آخر القرن الثالث والقرن الرابع الهجري وما كان سائداً بين كبار الصوفية في القرنين السابقين ، فلقد تحول مفهوم الحب عند صوفية القرن الرابع تحولاً جذرياً عما قرأناه عند متقدميهم ، ونشأ عن هذا المفهوم الجديد مذاهب مختلفة في الفناء ، والحلول ، والاتحاد ، واتخذ بعض الصوفية من أسماء المحبوبات رمزاً يتغنى به مشيراً إلى محبوبه وهو الله ، وتحدثوا في الفناء والبقاء والصحو والسكر . . إلخ . وتحوّل التصوف على يد متصوفة القرن الثالث وما بعده من سلوك واقتداء ، إلى تمذهب وابتداع ، يقول الكلاباذي معبراً عن هذا التحول الخطير « . . . لم يزل يدعو الأول الثاني والسابق التالي بلسان فعله . . . حتى قلّ الرغب ، وفتر الطلب ، فصار الحال أجوبة ومسائل ، وكتباً ورسائل ، فالمعاني لأربابها قريبة ، والصدور لفهمها رحيبة ، إلى أن ذهب المعنى ، وبقي الاسم ، وغابت الحقيقة وحصل الرسم ، فصار التحقيق حلية ، والتصديق زينة ، وادعاه من لم يعرفه ، وتحلى به من لم يصفه ، وأنكره بفعله من أقره بلسانه ، فجعل حقه باطلاً ، وسمي عالمه جاهلاً ، وانفرد المتحقق فيه ضعفاً به ، وسكت الواصف له غيرة عليه ، فنفرت القلوب منه ، وانصرفت النفوس عنه ، فذهب العلم وأهله ، والبيان وفعله ، فصار الجهال علماء ، والعلماء أذلاء »[(1)] .

وأشار القشيري في أول رسالته إلى شيء من ذلك أيضاً[(2)] .

ويمكن القول على سبيل الإجمال إن تعريف التصوف قد تغيّر عند متصوفة القرن الثالث وما بعده تبعاً لما طرأ عليه من تحوّل وتغيّر ، ووصفه كل شيخ

(١) التعرف ص ٢٧ .

(٢) راجع الرسالة ص ٢ ـ ٣ .

بوصف خاص من واقع حالـه ، ونلمح في كثير من تعريفات القرن الثالث أثراً لثقـافـات مختلفـة بدأت تطغى على ماهـو إسـلامي أصيل في الحياة الروحية ، وظهـــر بشكـــل مذهبي اصطـلاحي كلام في المحبـة ، والعشق ، والـوجـد ، والصحـو والسكـر ، والفنـاء والبقاء ، ولم يكد ينتهي القرن الثالث حتى وجدنا عنـد بعضهم كلامـاً في الحلول والاتحـاد والظاهر والباطن والحقيقة والشريعة مما يدل على الآثار الأجنبية التي بدأت تؤثر في مسيرة الحياة الروحية لدى هؤلاء المتصوفة .

وفي كتب الصـوفيـة آثـار ومرويات كثيرة يمكن مقارنتها بما يروى عن أوائل الزهاد في القرن الأول والثاني ، لندرك الفرق واضحاً بين هؤلاء وأولئك ، قرباً أو بعـداً عن روح الإسـلام ومنهجه ، فالجنيد (ت ٢٦٧ هـ) وهو ملقب بسيد الطائفة ـ يمكن لقارئه أن يدرك الفرق بين أقواله وأقوال نظرائه في أواخر القرن الأول والثـاني من أمثـال الحسن البصري وسفيان الثوري وغيرهـم . فهو يتكلم عن الفنـاء ، والحقيقـة ، والقبض ، والبسـط ، فيقـول : قعـدت ثلاثين سنة حارسـاً على باب القلب وحفظت القلب وقـد حافـظ علي قلبي عشر سنوات ، والآن بعد عشرين سنة لا أعلم شيئاً عن القلب ، ولايعرف القلب شيئاً عني ، غادرت الـدهـر بحيث بكى عليَّ أهـل الأرض والسماء ، ثم صرت بحيث كنت أبكي أنـا على غيـابهم . والآن أصبحت بحيث لا أعلم عنهم ولا عن نفسي شيئـاً ، الخـوف يقبضني ، والـرجاء يبسطني ، فمهما أكن منقبضاً بالخوف يكن ثمة فناء ، وعندما أنبسط بالرجاء ، يعيدون إليَّ نفسي .

كما ورد عن الجنيد عبارات قد تشير إلى أنه يقول بالاتحاد فيروى عنه قوله : فقـدت يومـاً قلبي ، فقلت يا إلهي رد عليَّ قلبي . فسمعت منـاديـاً يقـول : يا جنيـد نحن سلبنـاك القلب لكي تكون معنا . . أتريد أن تبقى مع غيرنا ؟ . هنيئاً لذلك الشخص الذي نال الحضور ولو ساعة واحدة طيلة عمره .

التصوف هو أن يميتك الحق عنك ويميتك به .

من يقول « الله » دون أن يراه فهذا كذب .

وتكلم في المعرفة فقال : من زعم معرفة الوجود جهل عند حصول العلم . قالوا : أضف أنت . فقال : إنه هو العارف والمعروف .

مادمت تقول : الله ، وتقول : عبد ، فهذا شرك ؛ لأن العارف والمعروف واحد ، كما قالوا : ليس في الحقيقة إلّا هو . ها هنا الله فأين العبد ؟ أي أن الكل هو الله [1] .

وحين يتكلم السراج في كتاب « اللمع » عن المحبة عند الصوفية نجده يذكر الآيات والأحاديث التي يحاول أن يبرر بها رأي بعض الصوفية في مذهبهم في المحبة ثم يقسمها إلى أحوال ثلاثة :

١ ـ محبة العامة : وهي من إحسان الله إلى العبد لأن قلب العبد مجبول على محبة من يحسن إليه ، وقد اشترط « سمنون » لهذا النوع من المحبة « صفاءَ الود مع دوام الذكر » لأن من أحب شيئاً أكثر من ذكره على لسانه وفي قلبه .

٢ ـ محبة المتحققين : وهي وليدة نظر القلب في الصفات الإلهية ، ويصفها أبو الحسين النوري بقوله : إنها هتك الأستار وكشف الأسرار .

٣ ـ محبة العارفين . وهي وليدة المعرفة الكاملة بأن الله يحبهم بدون سبب أو علة ، وإنما بمحض فضله ، وهم كذلك يحبونه بدون علة أوسبب . ومن خصائص هذا النوع أن يفنى المحب في محبوبه عن محبته ، فإذا كان عالماً بمحبته في نفسه فمحبته غير صحيحة ، ولا تصح المحبة هنا إلّا بفناء المحب عن حبه ، وعن علمه بحبه ، وقد عبّر عنها الجنيد بقوله « المحبة أن تحل صفات المحبوب محل صفات المحب مصداقاً لقوله : فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها » [2] .

(١) تذكرة الأولياء الباب ١٣ - فى ذكر الجنيد . عن تاريخ التصوف د. قاسم غنى ترجمة د. أحمد القيسى ، د. محمد مصطفى حلمى ص ٧٦ - ٧٩ . ثم قارن عبارات الجنيد هذه وما قد يفهم منها بما علق به أحد الباحثين على ذلك راجع : فى التصوف الإسلامى . مرجع سابق ص٢٧٣ .

(٢) راجع اللمع ص٧٠ وما بعدها ؛ تاريخ التصوف د. قاسم غنى ص٤٦٨ - ٤٧٠ .

وبالمقارنة السريعة بين هذه الأقوال وما قرأناه سابقاً عن زهاد القرنين السابقين نستطيع أن ندرك الفرق الكبير بين هذا وذاك . ولم يكن الجنيد بدعاً في ذلك فقد شاركه في هذه الظاهرة كثيرون من نظرائه أمثال السري السقطي المتوفى ٢٥٣ هـ ، وأبو اليزيد البسطامي (ت٢٦١ هـ) والشبلي (ت٣٣٤ هـ) ، ووصل هذا التحول قدراً كبيراً لدى كل من ذي النون المصري (ت ٢٤٥ هـ) والحسين بن منصور الحلاج (ت ٣٠٩ هـ) .

وهذه الأفكار الجديدة التي طرأت على مسار الحياة الروحية فأبعدتها عن روح الإسلام ومنهجه بدأت من كلام الصوفية عن المحبة أحياناً وعن المعرفة أحياناً أخرى ، ورغم اختلاف كل صوفي في هذا القرن عن الآخر في التعبير عما يجده من حاله ، إلاّ أن كلام معظمهم في هذه القضايا السابقة مضافاً إليها كلام بعضهم في التوحيد كان يميل إلى معنى الاتحاد والحلول الذي هو تطور طبيعي لكلامهم في الفناءِ ، والمحبة ، والمعرفة .

ولما شاع بين الناس كلام الصوفية في هذه الأمور قام كثير من الفقهاء والعلماء بالرد عليهم وإبطال مذهبهم ، وتدخلت السلطة الحاكمة في أحيان كثيرة ضد هذا التيار الذي تفوح فيه روائح غريبة عن الإسلام وأصوله كما حدث في مقتل الحلاج .

وابتداء من أول القرن الرابع الهجري يبدأ التصوف مسيرته المذهبية ، لينتقل من مستوى الممارسة العملية والسلوك التطبيقي ، إلى مستوى التأمل التجريدي والكلام النظري ، فيأخذ كل صوفي يضع لنفسه مذهباً وطريقة خاصة به ، ويلتف حوله مجموعة من تلامذته يطلق عليهم لفظ المريدين فيأخذون عنه وينشرون طريقته وتعاليمه .

ولابد من وضع علامات بارزة نميز بها بين مسيرة التصوف في القرن الثالث ومابعده ومسيرة الحياة الروحية في صدر الإسلام :

---

(١) راجع تاريخ بغداد ١٢٢/٨ ومابعدها .

١ ـ لم تكن الحياة الروحية في سابق عهدها غريبة على روح الإسلام ، كما وجدناها متمثلة في سلوك الحسن البصري وسفيان الثوري وأويس القرني ، وكما هو حال أهل الصفة . أما في القرن الثالث ومابعده ، فقد ظهرت تيارات وافدة على المفهوم الإسلامي للحياة الروحية ، فظهرت معان جديدة تولّد عنها حديثهم في المقامات وظهرت فكرة الاتحاد والحلول ، وكل ذلك غريب على الفكر الإسلامي الصحيح .

٢ ـ تحول مسار الحياة الروحية على يد بعض الصوفية إلى مذاهب نظرية وفلسفية ، فقلّ العمل وانعدم السلوك ، وكثر الجدل النظري باستعمال الاصطلاحات الخاصة التي طال بحثهم في تحديد معناها .

٣ ـ ظهرت اللغة الرمزية في عبارات الصوفية ولم يكن لها وجود من قبل ، ويقال إن ذا النون المصري أول من لجأ إلى هذا الأسلوب في التعبير .

٤ ـ ظهر في هذا القرن تأثر صوفية الحلول والاتحاد بأصحاب الثقافات المختلفة كالأفلاطونية المحدثة ، والغنوصية المسيحية ، والفيدانتا الهندية ، ولما قرأ المتأخرون تراث هؤلاء اعتقدوا أنهم يمثلون الحياة الروحية في الإسلام تمثيلاً صحيحاً ، وقد بدا في تراثهم تأثرهم بالثقافات المختلفة ، فطردوا هذا الحكم على الإسلام كله في مبادئه وأصوله . كما هو شأن المستشرقين في أحكامهم على التصوف حيث قالوا إنه مقتبس من الثقافات الأجنبية المختلفة .

٥ ـ ظهر في هذه الفترة بداية الطرق الصوفية . فكان يلتف حول كل شيخ مجموعة من تلامذته ينقلون عنه ويتعلمون منه ، وكان هو بمثابة المرشد لهم وصاحب سلطة عالية عليهم ، وكان لشدة ارتباطهم به وملازمتهم له ، وتفانيهم في خدمته ، لايعصون له أمراً ، وقالوا في تأكيد ذلك : من ليس له أستاذ أو شيخ كان شيخه الشيطان .

وينبغي أن نشير هنا إلى أن التحول الذي طرأ على مسار الحياة الروحية قد واكبه في نفس العصر ظهور كثير من الانحرافات التي طرأت على الفكر

الإسـلامي كله . فقـد ظهرت فرقة الباطنية بعقيدتها الفاسدة ، كما وصل الغلو الشيعي حداً كبيراً في عقيدة الإمام والإمامة والعصمة ، وبين الشيعة والباطنية والصـوفيـة نشأت ونمت فكـرة الظـاهـر والبـاطن ، والتأويل الرمزي للقرآن ، وأخـذت كل فرقـة تجذب نصـوص القـرآن نحو مذهبها ، تأييداً له وعملاً على نشـره وشيـوعـه ، كما ظهـرت جماعـة إخـوان الصفـاء ، وفـرقـة الإسماعيلية ، والقـرامطـة . وكـان لكـل منهـا هي الأخـرى منهـج خاص في نشـر تعـاليمهـا الخـاصـة . التي راحت تؤ يـدهـا بتأويـل القرآن وصرفه عن ظاهره ، ولم تسلم أحاديث الرسول وآثار أهل البيت من وضع هؤلاء ودسّهم لكثير من الأحاديث المكـذوبـة على الـرسـول ، وكـذلـك لم يسلم تراث أهـل البيت من تزويـرهم ونسبتهم لكثير من الأقوال إلى أهل البيت زوراً وبهتاناً ، ومن يقرأ تاريخ القرن الثـالث والـرابـع الهجـريـين وظـروف نشأة هذه الفرق ، لابد أن يدرك الخيوط القـويـة بين هذه التيـارات الجـديـدة الغريبة على الحياة الإسلامية ، ولابد أن يدرك أن هناك خيوطاً مشتركة وعقلاً يفكر وينظم ، فليس من قبيل المصادفة أن نجد فكرة الظاهر والباطن قاسماً مشتركاً بين كل هذه الطوائف ، وليس من قبيل المصادفة ، أن نجد خصائص وأوصاف الإمام عند الشيعة هي أوصاف القطب والولي عند الصوفية ، وهذه العلامة القوية قد أشار إليها ابن خلدون في المقـدمـة (1) ، ولم ينس الصـوفيـة هذه العـلاقـة في كتبهم وتـراجم شيوخهم ، فوصلوا مشايخهم بأئمة الشيعة ، ورووا أنهم أخذوا الحقيقة عنهم .

فمعـروف الكـرخي من كبـار الصوفية قيل إنه أسلم على يد علي بن موسى الـرضـا ، واعتـبره الشيعـة وكيـلاً له فيما يختص بالعلم الباطن ، لأنه تعلم منه الطـريقـة ، وعنـه تسلم مشيخـة المشـايخ وأذن له الرضا في أن يوصل المريدين الصادقين إلى طريقته .

وبشـير الحـافي (ت ٢٢٧ هـ) أعلن توبتـه على يد موسى بن جعفـر ، كما

(1) راجع المقدمة ص ٢٢٣ .

قابــل الشيعــة من جانبهم بين جعفــر الصــادق (ت ١٤٨ هـ) وأبي يزيـد البسطامي (ت ٢٦١ هـ) .

وشقيق البلخي أخـذ عن الكـاظم ، والسـري السقطي أخـذ عن معـروف الكـرخي ، الـذي أخـذ بدوره عن الرضا ، والجنيد أخذ عن السري السقطي فيكون الجنيد متصلاً بالرضا في الأخذ عنه ، وهذه الصلة لاينكرها الصوفية كما لاينكرها الشيعة أيضاً [1] . وهذا يؤكد لنا أن هناك خيطاً قوياً بين ظهور الغلو في التشيـع واكب في نفس اللحظـة بدايـة ظهور التحول والتغير الذي طرأ على الحياة الروحية عند الصوفية .

ومن جهـة أخـرى لو قارنـا بين فكرة الظاهر والباطن عند الباطنية ، والحقيقة والشريعة عند الصوفية ، سوف نجد صلة قوية بين الفكرتين ، وإن كان بعض الصـوفيـة قد ربـط الحقيقة وقيّدها بالشريعة ، إلاّ أن ذلك لايخفي أن هناك من غالى في القول بالحقيقة وأنها ليست مباحة لعوام الناس ، كما غالى الباطنية في دعوى العلم الباطني وقالوا إنه محرم على العوام .

ثم ظهـرت فكـرة العلم اللدني عنـد الصـوفية ، وحاولوا أن يربطوها بالإمام علي بن أبي طالب من جهة ، وبقصة موسى والخضر من جهة أخرى ليخرجوا من ذلــك بدعـوى أن الـولي قد يعلم من الغيب مايجهله النبي ، كما كان يعلم الخضر أموراً يجهلها موسى .

ومهما يكن من أمر ، فلقد شهد القرن الثالث هذا التحوّل الخطير في تاريخ الفكـر الإسـلامي ، ولقـد ترك هذا التحـوّل أثـاراً سيئـة على الحيـاة السياسية والاجتماعية والدينية إلى يومنا هذا ، ومازالت هذه الفترة من التاريخ تحتاج إلى فريق من البـاحثـين المخلصـين يعكفـون على دراستهـا بروح نزيهة وموضوعية

(١) راجع روضات الجنات ، ص ٢٢٩ ومابعدها ، الرسالة القشيرية ص ١١ ـ طرائق الحقائق ١٠٢/٢ ، وانظر الصلة بين التصوف والتشيع د. كامل الشيبي ص ٣٤٥ ـ ٣٤٧ ، ٣٥٨ ، ٣٦٠ ط دار المعارف بمصر .

وصــدق مع الله ومـع النفس ، لكي يجلوا للدارسـين المعاصرين ما علق بحياتنا الفكـريـة من شوائب ألصقت بتـاريخنـا وبـديننـا ، ويعلم الله أنهـا غريبـة عن الإسلام لحماً ودماً .

الفنــاء :

لم يعـرف هذا المصطلح الصـوفي قبل القرن الثالث الهجري ، وأغلب الظن أن مانسب إلى رابعـة العـدويـة من أقـوال فناءِ المحب في محبوبه غير صحيح ، ذلـك أن الفنـاءَ كمصطلح مذهبي له ظلالـه العرفانية الذي لم تعرفه رابعة ، ولم يكن موجوداً في عصرها .

ويحـاول أبـو سعيـد الخـراز أن يشرح مفهوم الفناءِ ويقربه للعامة بقوله : إذا أناب العبد إلى الله ، وتعلق بالله ، وسكن في قرب الله ، نسي نفسه ، ونسي ما سوى الله ، فإذا قيـل له من أنت ومـاذا تريـد لايكـون له جواب أفضـل من قولـه : « الله » (١) ، واعتـبره الشبـلي مظهراً لناسوته حين قال : الفناء ناسوتي والظهور لاهوتي (٢) .

وكلمـة الفنـاء تستعمـل عند الصوفية في مقابلة « البقاء » كاصطلاحين يرمز بهما إلى حالة من حالات المريد ، والكلاباذي يفسر الفناءَ بمعنى فناء المرءِ عن حظـه من الـدنيـا ، ويـترك نفسـه للحق يتـولى تصريفها في شؤون طاعاته . فيكون (العبد) محفوظاً فيما لله عليه ، مأخوذاً عما له ، وعن جميع المخالفات ، فلايكـون له إليهـا سبيـل وهو العصمة . فلايجري على يديه إلاّ ما أمر الله به ، وهـذا معنى قول الصـوفيـة : أن يفنى عن أوصـافـه المـذمـومـة ليبقى بأوصافه المحمودة . ثم يشرح أنواع الفناء فيقول :

فمن الفناء فناء عن شهود المخالفات والحركات بها قصداً وعزماً . . .

---

(١) تذكرة الأولياء للعطار ٤٠٢ .

(٢) نفس المرجع ٤٤/٦ .

وفناء عن تعظيم ما سوى الله .

وفناء هو الغيبة عن الأشياء رأساً كما كان فناء موسى عليه السلام لما تجلى ربه للجبل فخرَّ موسى صعقاً .

وعلامة الفاني ذهاب حظه من الدنيا والآخرة ، ومعنى ذهاب حظه من الدنيا مطالبة الأعراض ، وذهاب حظه من الآخرة مطالبة الأعواض (١) .

وينقل الكلاباذي كلام الصوفية في الفناء ويقول : إن الفناء هو الغيبة عن صفات البشرية . وينقل عن الجنيد أن الفناء حال من لايشهد صفته ، بل يشهدها مغمورة بمغيبها (٢) .

ولقد اختلفت أقوال الصوفية في وصف حال الفاني . هل يبقى على حاله من الفناء ، أم يعود إلى حال الصحو مرة ثانية ؟ فالمحققون منهم رأوا أنه لايرد إلى حالة الصحو مرة ثانية ، وعللوا ذلك بأن الفناء وهب وعطاء من الله ، وإكرام منه للعبد الذي اختصه بذلك ، فلو ردّه إلى صفته الأولى لكان ذلك سلباً لما وهب ، واسترجاعاً لما أعطى ومنح ، وهذا لايجوز في حق الله . ويذكر الكلاباذي من هؤلاء الجنيد والخراز والنوري وغيرهم .

أما الذين قالوا بضرورة العودة إلى حالة الصحو فعللوا موقفهم بأن دوام الفناء يوجب تعطيل الأحكام الشرعية ، ويعطل حركة الجوارح عن أداء ما فرض عليها من كسب المعاش وأداء الواجبات (٣) . ويميل الكلاباذي إلى القول بدوام الفناء ، ويرى أن الفاني ليس بالمعتوه ولا بالصعِق ولا الزائل عنه أوصاف البشرية ، فيصير ملكاً أو روحانياً ، ولكنه ممن فنى عن حظوظ نفسه ، وعن أوصافها ، وهذه ليست باختيار العبد وإنما هي فضل وعطاء من الله ينتقل بها العبد من حال الفناء في الله إلى مقام البقاء بالله ، وهذا الطريق ينتهي

(١) التعرف ص ١٤٨ ـ ١٥٠ .
(٢) المرجع السابق .
(٣) التعرف : ١٥٢ ـ ١٥٣ .

بصاحبه إما إلى الحلول ، وإما إلى الاتحاد ، كما وقع ذلك لكثير منهم كالبسطامي والحلاج .

ومن خصائص الفناء عندهم ذهاب وعيه بمن حوله ، فلايعي الصوفي شيئاً من العالم الحسّي ، كما لايعي نفسه أيضاً . وإذا قيل : فني الصوفي عن نفسه وعن الخلق حوله ، فنفسه موجودة والخلق موجودون ولكنه لا علم له بهم ولا به ، فيكون غافلا عن نفسه وعن العالم حوله [1] .

وتفسير القشيري للفناء لايتفق مع المأثورات التي رواها عنهم لأنه يحاول أن يقرب معناه لنا بأسلوب نفسي ، فيجعله أشبه بحالة نفسية تغشى صاحبها عند مشاهدة شيء جميل يستولي على فكره وعقله ، لشدة إحساسه بجماله . ويضرب لذلك مثلا بنسوة يوسف ، حين رأينه وأكبرنه قطعن أيديهن وقلن : حاشا لله ، ماهذا بشراً ، إن هذا إلاّ ملك كريم . ويقول « فما ظنك بمن تكاشف بشهود الحق سبحانه ، فلو تغافل عن إحساسه بنفسه وأبناء جنسه فأي اعجوبة في هذا [2] .

لأن تفسيره للفناء بهذه الكيفية يدل على أنه مظهر ضعف ودليل مرض وقهر ، وهم يقولون إن ذلك وهب وعطاء من الله ، وليس كسباً للصوفي ، فهو علامة عندهم على رقي الصوفي وتقدمه في طريقه ، فهويفنى في الله ليبقى بالله ، وإذا كان كذلك فكيف يفسره القشيري بهذا المعنى الساذج .

ولقد تنبّه بعض الصوفية إلى ما في القول بالفناء من محاذير ونبّهوا عليها ، فالطوسي قد أشار في « اللمع » إلى مايترتب على الفناء من القول بالحلول والاتحاد . وانمحاء صفات البشرية ، وحذر من ذلك ، وقال إن البشرية لاتزول عن البشر ، وقال إن البغداديين قد أخطأوا في قولهم إنهم قد دخلوا في

---

(١) انظر الرسالة ص ٣٧ .

(٢) المرجع السابق ، وانظر محاضرات في التصوف الإسلامي د. أبو الوفا التفتازاني ص ٧٩ . ط سنة ١٩٨٠م .

صفات الحق عند فنائهم عن صفات الخلق ، وقد أدى بهم ذلك إلى الحلول أو إلى مقالة النصارى في المسيح [1] . وسوف نعود لمناقشة هذه القضية فيما بعد .

وأصحاب الفناء من الصوفية ينقسمون إلى اتجاهين :

فهناك من يقول بالفناء ولكنه لايصل به فناؤه إلى درجة الحلول والاتحاد ، بل يرى ذلك خطراً على الطريق وخطأ في المنهج ، ويعلن أصحاب هذا الاتجاه براءتهم من الفريق الثاني لخروجهم عن الشريعة نصاً وروحاً ، ونستطيع أن نميز من أصحاب هذا الاتجاه ، الجنيد ، وسهل بن عبد الله التستري .

أما الفريق الثاني من القائلين بالفناء فذهبوا في فنائهم إلى القول بالحلول والاتحاد ، وقالوا بإسقاط التكاليف الشرعية ، وبالغ بعضهم في ذلك فادّعى أنه الحق . ويمثل هذا الاتجاه أبو يزيد البسطامي والشبلي والحلاج [2] .

والفاصل بين هذين الفريقين فاصل دقيق ورقيق في نفس الوقت . ذلك أن بداية الطريق واحدة عند الفريقين ، والخلاف فقط في النهاية . والسراج في مناقشته للفناء قد أشار إلى أن ذلك يتم مع المرء تدريجياً ، بحيث ينتقل الشخص من حال إلى حال . وجعل ذلك على مراحل خمسة .

١ ـ أولها ذهاب حظ المرء من الدنيا والآخرة بورود ذكر الله على لسانه وقلبه .

٢ ـ ذهاب حظه من ذكر الله عند ذكر الله له .

٣ ـ ثم تفني رؤ يته ذكر الله تعالى له حتى يبقى حظه بالله .

٤ ـ ثم ذهاب حظه من الله برؤ ية حظه .

٥ ـ الوصول إلى مقام الفناء [3] .

---

(١) اللمع ص ٥٤٢ . ومحاضرات في التصوف د. التفتازاني ص ٨٠ .

(٢) راجع محاضرات في التصوف أ ـ د. أبو الوفا التفتازاني ص ٨٠ .

(٣) اللمع ص ٩٧ . وانظر في التصوف الإسلامي ص ٩٩ .

وكلا الفريقين قد يشارك الآخر في بداية الطريق ، ثم ينفرد أصحاب الحلول بمراحل الذهاب والفناء .

وقـد حاول كثـير من المتصوفة أن يدافع عن أصحاب القول بالفناء ، ويبر ر ذلـك بأن النفس الإنسـانيـة قد يحدث لها ذلـك في مشاهد كثيرة . غير أن كبار الصـوفيـة أنفسهم قد وجهـوا نقـدهـم الشـديد إلى القائلين بالفناء محذرين من عواقبـة من ادّعـاء البعض الـدخول في أوصاف الحق ، وإلغاء الإثنينية بين الله والعالم ، وهذا لايقرّه شرع ولا دين .

على أننا نلاحظ من دراسة أقوال القائلين بالفناء أن متقدميهم كانوا يقولون بالفناء عند رؤ يتهم لإرادة الله المطلقة في هذا العالم ، وعند رؤ ية قضائه الكوني الشامل ، ومشيئته العامة ، فير ون فناء إرادتهم عند رؤ ية إرادة الله تعالى لأن إرادتهم خاصة وقاصرة وإرادة الله عامة ومطلقة . وهذا يسمى فناء في التوحيد .

أما المتأخرون منهم فكان فناؤ هم من منطلق استغراقهم في محبة الله ، وهذا فناء اتحاد وحلول . وكلا الموقفين على خطر عظيم من ناحية الشرع ومن ناحية العقل .

من صوفية القرن الثالث

ذو النون المصري ومذهبه :

يعتـبره كتّـاب الصوفية مؤسس طريقتهم في المعرفة والمحبة ، بل هو الواضع الحقيقي لأسس التصوف ، وأول من تكلم عن المقامات والأحوال بمصر ، وهو من أهل النوبة من قرية أخميم بصعيد مصر . وكان أبوه مولى لقبيلة من قريش ثم أعتقته وأدخلته في ولائها [1] .

---

(١) راجع ابن خلكان الوفيات ١ / ٢٩٤ ، نفحات الأنس لعبد الرحمن الجامي ص ٣٥ .

واسمه أبو الفيض ثوبان بن إبراهيم ، توفي سنة ٢٤٥ هـ ، ولانعلم تاريخ مولده ، قيل إنه تتلمذ على الإمام مالك بن أنس ، المتوفى سنة ١٧٩ هـ ، ونقل عنه كتاب الموطأ . ويبدو أن هذه الرواية لا أساس لها لأن الفارق الزمني بين وفاة الإمام مالك ووفاة ذي النون تقارب الستين عاماً ، وإذا صحّت الرواية فإن ذلك يكون في سن طفولة ذي النون المبكرة التي لاتتسع لذلك . كان أستاذه في التصوف شقران العابد ، كما حكى ابن خلكان في ترجمته ، ويذكر الجامي أن أستاذه كان إسرائيل المغربي ، وصفه ابن خلكان بالحكمة والفصاحة ، وأنه كان من الملامتية فكان يخفي تقواه عن الناس ويظهر أمامهم بمظهر المستخف بالشريعة ، ولذلك عدّه المصريون زنديقاً (١) .

وابن النديم ترجم له ضمن الحكماء والفلاسفة (٢) المشتغلين بالكيمياء .

والذي يقرأ ما كتبه الصوفية رواية عن ذي النون في المعرفة والمحبة والفناء ، يدرك ما أحدثه ذو النون من تغيّر في طريق الصوفية ، فقد طلع على الناس بكلام جديد لا عهد لهم به في المقامات والأحوال والحب والمعرفة ، وقال بالكشف وأن هناك ظاهراً وباطناً (٣) والقفطي يذكره على أنه من طبقة جابر بن حيان في صناعة الكيمياء ، وتقلد عنه علم الباطن ، ولعل أقدم من ترجم لذي النون هو المسعودي في كتابه مروج الذهب ، وحكى في كتابه أنه جمع معلوماته عنه من أهل قريته إخميم مسقط رأس ذي النون عند زيارته لها ، وذكر عنه أنه كانت له في الدين سيرة خاصة ، وعرف بزهده وحكمته ، وكان من المهتمين بحل رموز البرابي في إخميم ، ووصل إلى حل كثير من رموزها ، ونقوشها المرسومة عليها (٤) ، وقريته كانت حافلة بالرسوم القبطية القديمة ، وتعلم منها ذو النون فنون التنجيم والسحر ، إذ قيل إنه اشتغل بها ، واشتغل بالطلاسم

(١) تذكرة الأولياء ١/١١٤ ـ ١١٥ .

(٢) الفهرست ص ٣٥٣ ، ٣٥٨ .

(٣) انظر ظهر الإسلام . أحمد أمين ص ١٦٨ .

(٤) المسعودي . مروج الذهب ٢/٤٠١ ، وانظر : في التصوف الإسلامي ، نيكلسون ص ٩ ـ ١١ .

أيضاً ، ولعل صناعة الكيمياء قد تعلمها من جابر بن حيان الذي أخذها بدوره عن جعفر الصادق ، وهذا مايؤكده الشيعة في كتبهم [1] ومال إليه ابن النديم في الفهرست .

ويذكر القشيري أن ذا النون أول من عرف التوحيد بالمعنى الصوفي ، وأول من وضع تعريفات للوجد والسماع [2] ، وأول من استعمل الرمز في التعبير عن حاله ، فكان يتكلم عن كأس المحبة التي يسقي الله بها العارفين والمحبين ، ولقد قطع الحب الصوفي شوطاً كبيراً على يد ذي النون ، فوصل به إلى درجة الاتحاد بالمحبوب ، وعبّر عن ذلك شعراً في قوله :

اطلبوا لأنفسكم ... مثلما وجدت أنا
قد وجدت لي سكناً ... ليس في هواه عنا
إن بعدت قرّبني ... أو قربت منه دنا[3]

ويفسر بعض الباحثين اشتغاله بالسحر والتنجيم بأنه كان على علم باسم « الله الأعظم » ، وكان يستخدمه في تحقيق الخوارق المادية والمعنوية معاً ، ومن هنا فقد اشتغل بالسحر والكيمياء ، وقد تكلم في العلم الباطن ، والعلم اللدني ، مما لم يكن لأهل مصر علم به ، وذلك قد يدلنا على صلة ذي النون بالإسماعيلية والباطنية ، ولاسيما أن نشاط الإسماعيلية والباطنية كان قد بدأ سراً في الدعوة إلى الإمام محمد بن إسماعيل (ت ١٩٨ هـ) ، وكان هذا النشاط موجهاً إلى شمال افريقيا ومصر ، ولعل في كلام ذي النون مايدل على هذا الأثر الإسماعيلي ، وأسرار إخوان الصفاء . فقد ذكر لأصحابه يوماً : من أراد طريق الآخرة فليكثر مساءلة الحكماء ومشاورتهم ، وليكن أول شيء يسأل عنه

(١) راجع الصلة بين التشيع والتصوف ـ د. كامل الشيبي ص ٣٦٠ ومابعدها .
(٢) الرسالة ص ٥ ، ٨ .
(٣) صفوة الصفوة ٤/ ٢٨٧ .

العقـل ، لأن جميـع الأشيـاء لاتـدرك إلاّ بالعقـل . ومتى أردت الخـدمـة لله ، فاعقل لِمَ تخدم ؟ ثم أخدم (١) .

وهذا النص إن صحّت نسبته إلى ذي النون فإنه يذكّرنا بأسلوب أبي حيان التـوحيـدي في المقابسات ، وما يرويه عن حكماء الإسماعيلية الذين لم يفصح في كثير من الأحيـان عن أسمائهم ، ومعلوم أن منطق العقل والاحتكام إليه ليس من منهـج الصـوفيـة في طريقهم ، ولـذلـك فإن غرابة النص تبدو واضحة على تراث الصوفية وإن كانت مسايرة للمروي عن ذي النون نفسه ، وهذا دليل آخر على صلتـه بالإسماعيليـة وإخـوان الصفا ، وكما أشار إلى أن النفس الإنسانية يمكن لها أن تتجرد فتصير روحاً وتبلغ مقاماً رفيعاً « فالطبيعة هي النقية هي التي يكفيهـا من العظمـة رائحتها ومن الحكمة إشارة إليها » (٢) ، وكان يرجع أصل الخلق إلى النـور المحمـدي (٣) . وهـذه المعاني كلها كانت معروفة ومتداولة بين الإسماعيليـة وفكـرتهم عن الإمـام المعصـوم . أو بين إخـوان الصفا ، وكذلك البـاطنيـة ، وغـلاة الشيعـة . وهـذا يبـين لنـا أن الغلو والانحـراف الفكـري والعقـائـدي كان متـزامنـاً بين هذه الفرق الغلاة . وإن كثيراً من صوفية القرن الثالث ومابعده قد تأثروا إلى حد كبير بهذا التيار وتمثلوه في سلوكهم وعبرّوا عنه في المأثور عنهم .

ولقـد عرف ذو النـون بمذهبه الخاص في المعرفة الذي هو أقرب إلى العرفان والغنـوصيـة منه إلى المعرفة العقلية . فلقد سأله مريدوه : كيف عرفت ربك ؟ قال : عرفـت ربي بربي ، فلولا ربي ماعـرفت ربي . وأعـرف النـاس بالله أشدهـم تحيّزاً فيه .

وأقـوال ذي النـون في المحبـة والمعـرفـة تعـبرّ عن مذهب مستقـل في الفنـاء

(١) حلية الأولياء لأبي نعيم ٩/٢٥٢ . وانظر الصلة بين التصوف والتشيع ص ٣٦٣ .
(٢) الحلية ٩/٢٤٧ .
(٣) تذكرة الأولياء ١/١١٢ عن الصلة بين التصوف والتشيع ص ٣٦٥ .

والاتحاد . وكما أشرنا من قبل فلم يكن القول بهذه المذاهب خاصاً بمتصوف معيّن ، بل كان السمة الغالبة على تراث متصوفة القرن الثالث ومابعده .

أبو القاسم الجنيد (ت ٢٩٧ هـ) .

هو من الشخصيات البارزة في تاريخ التصوف ، إذ يعتمد على آرائه وأقواله كثير من الصوفية ، وخاصة في التوحيد ، والمعرفة ، والمحبة . وهو من القائلين بالفناء . ولكن فناؤه يختلف عن النمط الذي نجده لدى البسطامي والحلاج . ذلك أن الجنيد لايذهب إلى نوع من الحلول أو الاتحاد في قوله بالفناء ، وإنما يحتفظ بالصحو ويرفض الشطح ويؤثر البقاء على الفناء ، وقوله بالفناء يعود إلى مذهبه الخاص في التوحيد ، توحيد إرادة العبد مع إرادة الله .

وكان يجمع بين الحقيقة والشريعة في مذهبه ، ولايرى فصلاً بينهما ، بل إن الحقيقة عنده يجب أن تستمد نورها من نور الشرع .

ويرى ابن تيمية أن الجنيد من المتصوفة المعتدلين في القول بالفناء ، ولذلك كان يحتج كثيراً بأقواله في الفناء على أولئك الذين ذهبوا إلى نوع من الحلول أو الاتحاد في فنائهم .

ويركّز الجنيد في مذهبه على دقائق التوحيد وأسراره ، وكلهم ينقل عنه عبارته الشهيرة « أن التوحيد إفراد القديم عن الحدث » وهذا التعريف يرسم لنا معالم مذهب الجنيد . فليس توحيده حلولاً ، ولا اتحاداً ، ولكنه تمييز واضح بين الخالق والمخلوق .

ونصَّ الجنيد في كثير من أقواله على أن الخالق مباين لخلقه ، عليٌّ عليهم غير حال في شيء من مخلوقاته ، وكان مذهبه في ذلك يمثل تصوف الفقهاء في عصره ، لأنه يعتمد في منهج ـ كما يرى ذلك كثيرون ـ على الكتاب والسنّة . وكان يقول لمريديه : من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لايقتدى به في هذا

(١) هذا هو رأينا ورأى شيخنا الإمام ابن تيمية فى أبى القاسم الجنيد وفى عقيدته . وقارن ما كتبناه هنا عن الجنيد وعقيدته فى التوحيد بما علق به أحد الباحثين على ذلك راجع فى التصوف الإسلامى ص ٢٧٣ - ٢٧٤ . مرجع سابق .

الأمر ، لأن علمنا هذا (يشير إلى التصوف) مقيّد بالكتاب والسنّة ، وكان يقول : كل الطرق مسدودة على الخلق إلاّ من اقتفى أثر الرسول واتّبع سنّته ، ولزم طريقته ، فإن طرق الخيرات كلها مفتوحة عليه [1] . والفناء الذي يقول به الجنيد هو نهاية التوحيد الحقيقي ، عندما يحسّ العبد بفناء إرادته عند رؤ ية إرادة الله ، فيكون العبد شبحاً بين يدي الله تجري عليه تصاريف أقداره ومشيئته وتدبيره ، وهذا يؤدي بالطبع إلى ذهاب حسّه عن محسوسه ، وهذا النوع قد عرّفه الصوفية فيما بعد بأنه الفناء عن السِّوى ، أو الفناء عن الأغيار .

وهذا النوع من الفناء وإن كان محموداً عند كثير من الدارسين إلاّ أنه يدل على أن صاحبه لم ير في فنائه إلاّ إرادة الله الكونية ، وقضاءه الكونية ، ومشيئته الكونية ، أما إرادته الدينية وقضاؤه الديني ومشيئته الدينية ، فقد غابت عنه حال فنائه ، ومعلوم أننا لم نطالب بالوقوف على حقائق هذه الصفات الكونية ، ولا العمل بمقتضاها ، ولا العلم بها ، لأنها أمر غيبي قد استأثر الله بعلمه ، وحجبه عن أصفيائه ورسله . وقد طلب الشرع منا أن نؤمن بها فقط ، دون العمل بمقتضاها . أما الإرادة الدينية والقضاء الديني ، فإن الله تعالى قد تعبدنا بهما ، والعمل بمقتضاهما ، ويجب علينا العلم بهما ، ولذلك فإن الرسل لم يأمرونا بالقضاء الكوني ، وإنما أمرونا بتنفيذ ما قضاه الله ديناً وبما أراده شرعاً . وهذا قد جاءت به الأوامر والنواهي التشريعية وفصّلته السنّة النبوية .

أما الفناء عن إرادة الشخص عند رؤ ية إرادة الله فهذا قد أدى بأصحابه إلى محاذير كثيرة ؛ فقال بعضهم بإسقاط التكاليف ، وفسّر بعضهم قصة أكل آدم من الشجرة في ضوء هذه الرؤ ية للإرادة الكونية فقط . وكذلك عصيان إبليس حين امتنع من السجود لآدم أن آدم لم يعص الله حين أكل من الشجرة ، وأن إبليس لم يعص الله حين امتنع عن السجود لآدم ، وحجتهم في ذلك أن آدم وإبليس قد رأى كل منهما إرادة الله الكونية وقضاءه الكوني فنفذه ، وعلى هذا

(١) طبقات الصوفية ١٥٦ ، ١٥٩ . وانظر محاضرات في التصوف ص ٨١ .

التفسير الخاطيء فإن كل عاص ومذنب لم يخرج عن إرادة الله منه . ومعلوم أن هذه دعوى باطلة لا أساس لها . بل كانت هي حجة المشركين في شركهم حين قالوا : لو شاء الله ما أشركنا ولا أباؤنا ولا حرمنا من دونه من شيء ؟ وقد بلغ هذا التعبير الخاطيء حداً بعيد لدى ابن عربي في الفتوحات وفصوص الحكم .

أما النموذج الثاني الذي تكلم عن الفناء بشكل لايؤدي بصاحبه إلى حلول أو اتحاد فهو سهل بن عبد الله التستري (٨١٦ - ٨٩٦ م) . لقد تكلم عن الفناء من منطلق المحبة ، وليس من منطلق التوحيد ، كما هو الشأن عند الجنيد ، وكانت العبارة الأثيرة عنده في التعبير عن مذهبه في المحبة كلمة « المسارَّة » بمعنى المسامرة التي تجري بين المحبين سراً ، وبمقتضى هذه المسامرة بين المحبين ، فإن الله تعالى يخص كل نفس بما كتبه لها في علمه أزلاً ، والنفس بدورها تعلن عن خضوعها المطلق واستسلامها التام لما أراده الله منها ، وهذا الخضوع والاستسلام لم يكن من منطلق الخوف من البطش ، وإنما من منطلق الحب والرجاء في الظفر بالمحبوب ، ويأخذ الحب في مذهب سهل التستري شكلاً مغايراً لما نجده عند كثير من المحبين قبله ، فهو ليس انفعالاً نفسياً تغذيه حرارة العاطفة ، وإنما هو التزام بأوامر المحب ونواهيه ، قولاً وعملاً ، فيكون سلوكه ترجمة لرغائب محبوبه وتنفيذاً لأوامره .

ولذلك فقد عرّف سهل المحبة بأنها : « موافقة القلب لله ، والثبات على ذلك ، واتباع نبيه ، ودوام الذكر ، وحلاوة المناجاة مع الله »[(٢)] ، فخضوع القلب وانقياد الجوارح لأوامر الشرع ونواهيه هي أسمى مراتب المحبة عند سهل .

ويختلط في أقوال سهل المحبة بالمعرفة ، لأنه يرى ضرورة التلازم بينهما ، لأن

---

(١) راجع التراث الصوفي أ . د . محمد كمال جعفر ص ١٨٣ .
(٢) اللمع للسراج ٥٨ .

المحبة تابعة للمعرفة ، والمعرفة شرط في المحبة ، والمرء لايحب إلاّ بعد أن يعرف . ولايرى التستري ضرورة إلى القول بانقطاع المرء عن عالمه ، وانشغاله بالمحبة ، عن كسب عيشه ، والأخذ بأسباب الحياة ، بل يرى أن المرء مادام محباً لربه منفذاً لأوامر الله ، فإنه يجب أن يتمثل مكارم الأخلاق التي هي موضع حب الله وحب رسوله ، فينظر إلى الناس بعين الرحمة والمحبة ، بل كان يتمنى لو يفتدي الخلق جميعاً من عذاب الله رحمة بهم وإحساناً إليهم .

ومن علامات المحب عند التستري أن لايغفل لسانه عن ذكر حبيبه شاكراً لأنعمه ، شغوفاً به ، شاعراً بمعيته ، مشتغلاً بتحصيل أوامره . ومذهب التستري في المحبة ذو صلة قوية بموقفه من آية الميثاق ﴿ وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم ، قالوا بلى . . ﴾ إلخ الآية . وكذلك حديثه عن المعرفة ومذهبه في التوحيد يعتمد على فهمه الخاص لآية الميثاق . ومادام الإنسان قد استمد من ربه كل شيء فلايحق للعبد أن يقطع صلة المحبة بينه وبين المنعم عليه ، فلايحسّ بانفصال أو ببينونة بينه وبين خالقه ، ولذلك فقد رأى سهل وجوب الاستشعار بالربوبية والاستغراق فيها ، وكان هو في نفسه دليلاً على ذلك ، فمما ذكر عنه وهو في الطريق إلى مكة أن طلب منه بعض الناس قوتاً فلم يزد على أن ردد لفظ الجلالة «الله » وقال : إن الأجساد لاتقوم إلاّ بالله .

ودخل عليه رجل وسأل عن القوت ، فقال : الذكر الدائم ، فقال له الرجل : لم أسالك عن هذا ، إني سألتك عن قوام النفس ، فقال : يا رجل لاتقوم الأشياء إلاّ بالله ، فقال له الرجل : سألتك عما لابد منه ، فقال سهل : يا فتى لابد لكل شيء من الله . . [1] .

والحب عند سهل عطاء ووهب ، وليس عملاً ولا كسباً ، هو يفيض من الله دون انتظار أو سؤال من العبد ، وهذه المعية التي يستشعرها التستري أعطاها

---

(١) الحلية ٢٠٨/١٠ ؛ قوت القلوب ١٩/٢ ؛ التراث الصوفي ص ١٨٨ .

أهمية قصوى في ضرورة ذكر المحبوب على لسان المحب وقلبه ، وباستغراق المحب في ذكر محبوبه ينصرف الذاكر عن كل لفظ يردده اللسان إلى حضور قلبي ينسى الذاكر فيه نفسه ، ويأتنس بحضوره مع ربه . فيفنى عن نفسه ببقائه مع ربه ، ويرى التستري أن الذين يذكرون الله بحضورهم وبقائهم مع الله ، أعظم شأناً وأعلى منزلة من أولئك الذين يقتصرون في ذكرهم على المراسم الشكلية ، والعبارات اللفظية ، وذلك راجع عنده إلى أن حياة الروح بالذكر ، وحياة الذكر بالذاكر ، وحياة الذاكر بالمذكور (١) . وهنا يتضح لنا أن الفناء عند التستري نتيجة لاستغراق الذاكر في ذكر محبوبه ، والذاكر عنده يصل إلى حالة يستوي عنده فيها الأضداد ، فلا خير ولا شر ، ولا قرب ولا بعد . .

ويرى أستاذنا الدكتور محمد كمال جعفر ، في دراساته المتعددة عن التصوف أن سهلاً ليس ممن يقولون بالفناء المطلق ، وإنما هو نوع من الاتصال الدائم بالله ، نتيجة الشعور الدائم بمعيته ، دون خلط بين الرب والعبد ، هي غيبة للشعور عن الذكر نتيجة امتلاء القلب بالمذكور . وهذه الغيبة مؤقتة ولابد أن يعقبها حضور أو بقاء (٢) ، فالفناء عنده مؤقت لايدوم ، ولابد أن يعقبه صحو وحضور .

الفناء والحلول والاتحاد :

لقد غالى أصحاب الفناء في مذهبهم ، ونتج عن هذا الغلو في التعبير عنه مذاهب منحرفة ، ولا علاقة لها بالإسلام أصلاً . ولا تمتّ إليه بسبب ، وإنما هي آثار أجنبية دخيلة على مسيرة الحياة الروحية في الإسلام ، سواء وفدت إليها من ثقافة فارسية كما يقول بعض الباحثين ، أو من أصل غنوصي مسيحي كما يرى البعض الآخر ، أو من ثقافة هندية (٣) . ولا شأن لنا الآن بمناقشة هذا

(١) تفسير التستري ص ١٠٠ ، عن التراث الصوفي ص ١٩٦ .

(٢) نفس المرجع .

(٣) راجع المقدمة الممتازة التي كتبها د. أبو العلا عفيفي لنيكلسون في التصوف الإسلامي ص د ، ش .

الأصل الذي وفد منه هذا الأثر ، ولكن الذي ننبه إليه هو خطورة هذا المذاهب (الحلول والاتحاد) على عقيدة المسلم ، ومخادعة القائلين به لكثير من المسلمين في بلاد شتى . وكثير من الصوفية المعتدلين في مذاهبهم قد أعلنوا براءتهم من الحلوليين والاتحاديين ، فالهجويري في كتابه (كشف المحجوب) يذكرهم بالضلال واللعنة فيقول : وأما الحلولية لعنهم الله بقوله تعالى : ﴿ فماذا بعد الحق إلاّ الضلال ﴾ [1] ، وكذلك الطوسي قد حذّر من القول بالفناء وقال : إن نهايته إما حلول وإما اتحاد وكلاهما محذور شرعاً وعقلاً . ومهما يكن من أمر فإن التيار الثاني من القائلين بالفناء وهم أصحاب الحلول والاتحاد يعبّر عنهم أبو يزيد البسطامي والحلاج وابن الفارض، وهناك غيرهم قد نحا نحوهم وإن لم يشعر هو بحقيقة حاله ، والمأثور عن هؤلاء الثلاثة يشعر قارئه بغربة شديدة بين ما يروى عنهم في حال سكرهم وأصول الإسلام ، وما استقر عليه سلف الأمة من مباينة الخالق لمخلوقه ، وتنزيهه عن أن يحل في أحد من خلقه أو يحل فيه شيء من خلقه .

وقد أورد فريد الدين العطار في تذكرة الأولياء مجموعة من الأقوال تدل على مذهبه في الاتحاد ، ومما ذكره عنه :

« خرجت يوماً إلى البادية وكان « الحب » قد أمطر وابتلت الأرض ، فكانت قدمي تغوص في « الحب » كما تغوص قدم الإنسان في الطين » [2] ! . وكان يتكلم يوماً عن الحق فامتص شفتيه وقال : أنا الشارب والشراب والساقي .

ولقد ولد أبو يزيد (طيفور بن عيسى بن آدم بن سروشان) في بسطام ، من أصل مجوسي ، وأستاذه في التصوف كان من الأكراد ، ولكثرة الأقوال التي نسبت إلى البسطامي فإن بعض الدارسين للتصوف قد شكك في الكثير منها مستدلاً على صحة مذهبه بما روى عنه في اللمع [3] ورواه القشيري في

(١) كشف المحجوب ص ٣٢٤ ، راجع : نشأة التصوف : قاسم غني ٥٥٤ .
(٢) تذكرة الأولياء ١/١٥٨ ، نيكلسون ص ٢٢ .
(٣) الطبقات : ٩٦ .

الرسالة [1] من أقوال تدل على تمسكه بالكتاب والسنّة ، ولكن رغم دفاع السلمي والقشيري عنه فإن كلاً منهما قد روى عنه أقوالاً كثيرة تدل على مذهبه في الاتحاد ، وخاصة تلك العبارة التي تكررت في كل كتب التصوف منسوبة إليه وهي « أنا الحق » .

ونيكلسون يعتبره أول من أدخل في التصوف فكرة وحدة الوجود التي كانت شائعة في عهده في أنحاء فارس حتى زمن الساسانيين ، ولكن الآثار التي يرويها عنه تدل على مذهب في الاتحاد وليس في وحدة الوجود ، فمن ذلك قوله :

للخلق أحوال ولا حال للعارف ، لأنه محيت رسومه ، وفنيت هويته بهوية غيره ، وغيبت آثاره بآثار غيره .

خرجت من الحق إلى الحق حتى صاح مني في يا من أنت أنا . فقد تحققت بمقام الفناء في الله .

منذ ثلاثين سنة كان الحق مرآتي فصرت اليوم مرآة نفسي . لأنني لست الآن من كنته ، وفي قوله أنا والحق إنكار لتوحيد الحق ، لأنني عدم محض ، فالحق تعالى مرآة نفسه .

إلى غير ذلك من الأقوال التي يخجل المرء عن تسطيرها للقارىء . وهذه الأقوال في جملتها لاتصدر من مسلم واع بماذا يقول ، ونيكلسون من جانبه يستدل بها على أن البسطامي يقول بوحدة الوجود ، غير أن هذه الآثار تدل على مذهبه في الاتحاد وليس في وحدة الوجود . وقد أشار إلى هذا الدكتور أبو الوفا التفتازاني في دراسة عن التصوف مبيناً أن وحدة الوجود لم تعرف في تراث أبي يزيد . ولعل نيكلسون قد تنبّه إلى ما وقع فيه من خطأ في نسبة القول بوحدة الوجود إلى البسطامي ، فرجع عنه في موضع آخر من كتابه [2] ، وهو يفنّد دغاوي فون كريمر فاعترف بأن وحدة الوجود قد ظهر القول به بعد الحلاج

---

(١) الرسالة ١٣ ـ ١٤ . محاضرات في التصوف د. التفتازاني ص ٨٧ .

(٢) راجع ص ٨٧ ـ ٩٠ .

بزمن طويل . وكان أكبر واضع له هو محي الدين بن عربي واعتبر من الخطأ أن ينسب إلى البسطامي القول بوحدة الوجود [1] .

وإذا كان المعـروف عن البسطـامي القول بالفناء من منطلق المحبة ، فإنه قد تردد عنه ما يدل على أنه كان يقول بالفناء من منطلق الإرادة أيضاً ، بمعنى أن تفنى إرادتـه عنـد رؤ يتـه لإرادة الله ، فقـد روى عنـه قولـه : أريد ألا أريد إلاّ ما يريـد . ويشـرح ابن عطـاء الله السكنـدري ذلـك بقـوله : « . . . لأن الله تعـالى قد اختـار له وللعبـاد أجمـع عدم الإرادة معـه ، فهـو لايختـار شيئـاً معـه ولا يريده . فهو في إرادته موافق لإرادة الله » [2] . وكثيراً مايستخدم البسطامي عبـارات تدل على مذهبـه في الاتحـاد، فلقد تردد في تراثه كلمات مثل : محو ، محو الـرسـوم ، بقـاء الهوية ، غيبة الآثار ، يا من أنت أنا . إن الحق مرآة نفسي لأنـه هو الـذي يتكلم بلسـاني ، أمـا أنـا فقـد فنيت . كذلـك قولـه : سبحاني ما أعظم شأني ، العـاشق والعشق والمعشوق واحد ، إلخ . ولايغفر لقائل هذه العبـارات أنـه كان في حالـة سكـر أو فنـاء أو غيبـة . وهل نوافق الطوسي على شطـح الصـوفي وغيبتـه عن وعيـه ونجعـل ذلـك عذراً له في التصـريـح بهذه المقـالات . وإذا كان غائبـاً حقـاً عن نفسـه فكيف نفسـر إصـراره على النطق بكلمات تؤكـد كلهـا معنى مقصـوداً لصاحبه . هذا المعنى يؤكده البسطامي في كثـير مما يروى عنـه في حال شطحـه ، وكأن هنـاك هدفـاً أو غاية يريد إظهارها للغـير ، هي ما صرَّح به في قولـه : إن الكل واحد في عالم التوحيد ، والحق أن ذلك يناقض حقيقة التوحيد الذي جاءت به الأنبياء .

الحـــلاج :

والشخصيـة الثـانيـة التي أسهمت في تطـور القـول بالحلول هو الحسـين بن منصـور الحـلاج (ت ٣٠٩ هـ) وكان صانعاً فقيراً يكسب قوت يومه من عمل

(١) ص ١٣١ . راجع نيكلسون ص ١٣٥ .

(٢) شرح حكم ابن عطاء الله السكندري ١ / ١٢٠ عن محاضرات في التصوف د. أبو الوفا التفتازاني ص ٨٨ .

يده في حلج الصوف ، ولذلك نسب إلى حرفته فقيل الحلاج ، وسميت فرقته بالحلاجية ، وأجمع كل من ترجموا له أن له أقوالاً مرذولة ، وأنه كان يقول بالحلول جهاراً أمام تلامذته ومريديه ، ولقد نسب إليه فون كريمر القول بوحدة الوجود (١) . ومعروف أن وحدة الوجود إنما شاعت بعد الحلاج واشتهر بها ابن عربي . والأقوال المروية عن الحلاج في مذهبه في الحلول لها مصادر متعددة ، وكلها غريبة على الفكر الإسلامي الصحيح ، فمن ناحية هوينتمي إلى أصل مجوسي فارسي . وكان من أثر ذلك أنه اشتغل بالتأليف في علم الحروف والطلسمات والكيمياء (٢) ، وكان على صلة وثيقة بغلاة الشيعة والقرامطة ، وهذا يظهر واضحاً في تراثه ، فقد صرح بذلك قائلاً : « أنا ما تمذهبت بمذهب أحد من الأئمة جملة ، وإنما أخذت من كل مذهب أصعبه وأشده ، وأنا الآن على ذلك (٣) . وقد ذكر ابن زنجي أنه وجد في أوراق الحلاج وثائق تثبت صلته بالإسماعيلية ، من بينها وثائق كتبها لأصحابه الذين أوفدهم إلى النواحي المختلفة يوصيهم فيها كيف يدعون الناس ، وبماذا يأمرونهم ، وكيف ينتقل بهم الداعية من حال إلى حال ، ومن مرتبة إلى مرتبة ، حتى يبلغوا الغاية القصوى ، وأن يخاطبوا كل قوم على حسب عقولهم وأفهامهم ، وعلى حسب استجابتهم وانقيادهم (٤) . وهذا يشبه تماماً ما كان يوصي به ميمون القداح دعاته في الأمصار ، وحملة المذهب الباطني . ومن يراجع كتاب الفرق بين الفرق للبغدادي وما كتبه عن الباطنية يجد الشبه واضحاً والعلاقة قوية بين المنهجين في الدعوة . . وكانت صلة الحلاج بالقرامطة والإسماعيلية سبباً في قتله سنة ٣٠٩ هـ . وكان من بين التهم التي وجهت إليه أنه أنكر الحج إلى مكة بعينها ، وكان يدعو إلى الحج القائم على النية الخالصة ، والإرادة الصادقة وتوجه القلب فقط . وبالغ في تطرفه هذا فقال ببديل عن الحج ؛ إذ يمكن

(١) انظر نيكلسون ص ١٣١ .

(٢) الفهرست ص ٢٦٩ .

(٣) أخبار الحلاج ص ١٥ .

(٤) أربعة نصوص للحلاج ص ٧٠ ، وراجع الصلة بين التشيع والتصوف د. كامل الشيبي ص ٣٦٨ .

للمسلم أن يتم الحج في بيته دون عناء السفر إلى مكة . وقال التنوخي إن ذلك شيء معروف عن الحلاجية ، وما يقوله الحلاج عن الحج قد نفذه القرامطة فيما بعد ، إذ قالوا بإبطال الشريعة بالكلية ، وقاموا بنقل الحجر الأسود من الكعبة إلى الإحساء ، ليبطلوا فريضة الحج إلى مكة ، وقد عبّر شاعرهم عن هذا المذهب بقوله :

تولى نبي بني هاشم ... وهذا نبي بني يعرب
فقد حط عنا فروض الصلاة ... وحط الصيام ولم يتعب
إذا الناس صلوا فلا تنهضي ... وإن صوموا فكلي واشربي [1]

ولقد اهتم الإسماعيلية بشخصية الحلاج فجعلوا منه ولياً ورفعوه إلى مقام الإمام الإسماعيلي ، الذي كشف عنه الحجاب وسقطت عنه التكاليف ، وكان الحلاج نفسه داعية للمذهب الفاطمي وقيام دولة العبيديين في مصر. يقول التنوخي : إن الحلاج أرسل إلى دعاته يقولهم لهم : آن الأوان للدولة الغراء الفاطمية الزهراء المحفوفة بأهل الأرض والسماء . . وأذن للفئة الطاهرة في الخروج إلى خراسان ، ليكشف الحق قناعه ، ويبسط العدل باعه [2] . ويذكر البغدادي في تاريخه أن الإسماعيليين كانوا يكاتبون الحلاج ويسمونه عبد الله الزاهد [3] ، وذكر ابن العماد الحنبلي أن الحلاج دخل بغداد على جمل ، وعلق مصلوباً ، ونودي عليه : هذا أحد القرامطة فاعرفوه . وذكر ابن النديم أن الحلاج كان يظهر مذهب الشيعة للحكام والملوك ، ويظهر مذهب الصوفية للعوام ، وعلى أية حال فإن الأصول التي استقى منها الحلاج مذهبه أصول مشبوهة ، وأقواله في ذلك غريبة على العقل المسلم في معناها وفي مغزاها . والمعروف أن أخبار الحلاج وآثاره قد ضمنها كتابه « الطواسين » الذي عني بنشره

(١) راجع أخبار القرامطة للحمادي ص ٢٥ ، ابن تيمية وقضية التأويل للمؤلف ص ٣٠ .
(٢) راجع تاريخ بغداد ١١٢/٨ .
(٣) شذرات الذهب لابن العماد ٢٥٣/٢ .

وتحقيقه « ماسينيون » وكتاب أخبار الحلاج لكراوس ، وكثير مما ذكره فريد الدين العطار في تذكرة الأولياء والقشيري في الرسالة قد ضمنها الحلاج في كتابه سابق الذكر ، مما يدل على أن هذه الآثار في جملتها تعبّر عن مذهبه في الحلول تعبيراً صحيحاً ، ولا مجال للشك في أنه قال بذلك المذهب ودان به ، وإن كان هناك مجال للشك في نسبة بعض الأقوال إليه . ولقد شرح مذهبه في « الطواسين » بأسلوب رمزي لايفهمه كثير من الناس ، وكانت التعمية والألغاز منهجاً عبّر به عن مراده ، ولايكاد يصل القارىء إلى مطلوبه إلّا بعد نصب وجهد عقلي .

وكثيراً مايتردد في تراثه لفظ اللاهوت والناسوت ، وحلول الأول في الثاني ، مما يدل على تأثره بالمسيحية في نظريته في الحلول ، ونجد تأثره بالفكر الإسماعيلي وإخوان الصفاء واضحاً في نظريته في الخلق والولاية . وكذلك فإن رأيه في العرفان أو المعرفة يظهر فيه أثر الفكر الغنوصي والأفلاطونية المحدثة إلى حد كبير ، وسوف يتضح ذلك من النص التالي : يقول الحلاج شارحاً نظريته في الخلق : تجلى الحق لنفسه في الأزل قبل أن يخلق الخلق ، وقبل أن يعلم الخلقُ ، وجرى في حضرة أحديته مع نفسه حديث لا كلام فيه ولا حروف ، وشاهد سبحات ذاته في ذاته وفي الأزل ، حيث كان الحق ولاشيء معه ، نظر إلى ذاته فأحبها ، وأثنى على نفسه ، فكان هذا تجلياً لذاته في ذاته في صورة المحبة المنزهة عن كل وصف وكل حد ، وكانت هذه المحبة علة الوجود ، والسبب في الكثرة الوجودية ، ثم شاءَ الحق أن يرى ذلك الحب الذاتي ماثلاً في صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها ، فنظر في الأزل وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه ، وهي آدم الذي جعله الله صورته أبد الدهر ، ولما خلق الله آدم على هذه النحو عظمه ومجده واختاره لنفسه ، وكان من حيث ظهور الحق لصورته فيه وبه هو هو[1] .

---

(١) الطواسين راجع من ص ١٢٥ - ١٢٩ .

سبحـــان من أظهـــر ناســوتُــه سر سنـــا لاهـــوتــه الــثــاقــب
ثم بدا لخلقــه ظاهــراً في صورة الآكــل الــشــارب
حتـــى لقــد عايـنـــه خلقــه كلحظـة الحـاجب بالحـاجب[1]

وقـــال :

مزجـت روحــك في روحـي كما تمزج الخـــمـــرة بالمـــاء الـــزلال
فإذا مسَّــك شيء مسَّـــني فإذا أنـــت أنـــا في كل حال

* * *

أنـــا من أهـوى ومن أهـوى أنـا نحـــن روحـــان حللنـــا بدنـــا
فإذا أبــصــرتـــني أبــصــرتـــه وإذا أبــصــرتــه أبصــرتـنـــا

ومن الغـريب حقـاً أن الحـلاج كان يقـول بقـدم النـور المحمـدي والحقيقة المحمدية ، ومع ذلك فإنه يجد في عيسى المثل الكامل والولاية الحقيقية ، وليس في محمـد ﷺ ، وذلـك لأن عيسى قد حل فيـه روح الله بخـلاف محمـد ، ففي عيسى حسب رأي الحـلاج روح قديم لايلحقـه الفنـاء ، وروح محدث يفنى ، ومن هنـا كان الحـلاج يقول بأن عيسى هو خليفة الله وشاهد على وجوده ، وهو مظهـــر التجـلي الإلهي الـذي كان فيـه وجـوده . ونحن من جانبنـا لانملك إلاّ العجب من صدور هذا التفسـير من مسلم ، مهـما كان حالـه قربـاً أو بعداً من الله ، فهـــذا لم يصـــدر من نبـي سابق ولا من ولي لاحق ، وذلـــك هو ما تردده النصارى حول حقيقة المسيح ، وأنه يجمع بين طبيعتين ، طبيعية لاهوتية حلّت في طبيعة ناسوتية .

ومن جهـة ثانيـة نرى الحـلاج يدافـع عن إبليس وفـرعون في عصيانهما الأمر الإلهي ، ويـرى فيهـما مثـالاً للفتوة الحقة . بل لقد صرح بأن أستاذه هو إبليس وفرعون ، فإبليس لما عصى الأمر الإلهي بالسجود لآدم إنما عصى الأمر لأنه أبى

(١) نفس المرجع ص ١٣٠ . وانظر نيكلسون ص ١٣٣ .

أن يسجـد إلّا لله ، ولما قال الله لإبليس لأعـذبنك عذاب الأبـدية ، قال له إبليس : أولست تراني في تعـذيبك إياي ، قال : بلى ، قال : فرؤ يتك إياي تحملني على عدم رؤ ية العـذاب ، فهـوينسى عذابـه لحلول الحق فيه ، وكان إبليس في نظر الحلاج محِباً لله لا عاصياً له ، لأن إبليس قد رأى في جحوده للأمر تقديساً للآمر [1] .

يقـول الحـلاج : إن لم تعـرفوا الله فاعرفوا آثاره ، وأنا ذلك الأثر ، وأنا الحق لأنني مازلت أبـداً بالحق حقـاً ، فصـاحبي وأستاذي إبليس وفرعون ، وإبليس هدد بالنار وما رجع عن دعواه ، وفرعون أغرق في اليم ومارجع عن دعواه ، وإن قتلت أو صلبت أو قطعت يداي ورجلاي ما رجعت عن دعواي [2] .

ولقـد جمع العلماء أخبـار الحـلاج في كتب كثـيرة ذكـروا فيهـا أقواله ووصفوا أحواله . بعضهم بالمشاهدة لأنه كان معاصراً له ، بعضهم نقلاً عمن عاصره ، والبغـدادي في تاريخـه ينقـل عمن شهـد الحـلاج وعاصره مثل إسماعيل بن علي الخطي ، وأبـو بكـر الخطيب [3] ، وأبـو يوسف القـزويني الذي صنّف في أخبار الحلاج ونقل عنه البغدادي وكان معاصراً للحلاج ، وكذلك ابن الجوزي ألّف كتابه « رفع اللجاج في أخبار الحلاج » وتكلم عنه بإفاضة في المنتظم [4] .

ويـروي المـؤ رخـون في سبب قتله أنـه جيءَ به إلى بغـداد على جمل ينادى عليـه : هذا داعي القـرامطـة . فأقـام في الحبس مدة حتى تكشف للعلماء من أقـوالـه وأحواله ما يوجب الحكم بتكفيره وزندقته ، واعترف الحلاج أمامهم بما تواردت الأخبار به ، مثل قوله : من فاته الحج فإنه يبني في داره بيتاً ويطوف به ، كما يتطـوف بالبيت ويتصـدق على ثلاثـين يتيـماً بصـدقـة . فسألوه عن ذلك ، فاعـترف بأنـه قالـه . فقالوا له : من أين جئت بذلك ؟ قال : وجدته في كتاب

---

(١) الطواسين ص ١٢ .

(٢) الطواسين ٥١ ـ ٥٢ .

(٣) راجع تاريخ بغداد ١١٢/٨ ـ ١٤١ .

(٤) راجع المنتظم ١٦٠/٦ ـ ١٦١ .

الصلاة للحسن البصري . فقال له القاضي : وتكذب يا زنديق . أنا قرأت هذا الكتاب وليس فيه هذا . فطلب منهم الوزير أن يشهدوا بما سمعوه ويفتوا بما يجب عليه ، فاتفقوا على وجوب قتله (١) .

وكان الشيخ أبو علي يعقوب النهرجوري قد زوّجه بابنته لما سمعه عنه من حسن سيرته وصلاح حاله في بداية أمره ، ولما تبين له حقيقة أمره وما هو عليه من الشعوذة والزندقة نزع زوجته منه حتى لاتكون تحت سلطان كافر (٢) .

وكان عمر بن عثمان يذكر عنه أنه كان يدعي أن يصنِّف مثل القرآن . وكان يتقرب إلى كل قوم بما يحببهم إليه ، ويجلب تعظيمهم له ، فيظهر عند أهل السنّة أنه سني ، وعند الشيعة أنه شيعي ، ويلبس لباس الزهاد تارة ولباس الجنود تارة .

وكان من مخاريقه وشعوذته أنه يبعث بعض أصحابه إلى مكان بعيد خرب يضعون فيه الفاكهة ثم يجيء بأصحابه إلى قريب من ذلك المكان ويقول لهم : ما تشتهون من هذه البرية ؟ فيقول أحدهم : أشتهي فاكهة ، فيقول لهم امكثوا ، ثم يذهب إلى ذلك المكان ويأتي بالفاكهة التي وضعها في البرية ، فيظن الحاضرون أن هذه كرامة له (٣) حيث يحضر الفاكهة في غير أوقاتها .

ولقد روي عنه الكثير من الأخبار المتفرقة في كتب الصوفية ، وهي على كثرتها تؤكد لنا ماسبق أن أشرنا إليه ، وهو غربة هذه الأفكار على الإسلام ومناقضتها لأصوله وأحكامه .

وأرى من المفيد ألّا نترك حديثنا عن الحلاج دون أن ننبّه إلى قضية هامة كان لها أثرها فيما بعد ، وهي القول بحقيقة النور المحمدي وقدمه ، وقد مهّد الحلاج بكلامه عن النور والحقيقة المحمدية السبيل لفلاسفة المتصوفة من بعده أمثال

(١) راجع في سبب قتله المنتظم ٦/١٦٢ ، الكامل لابن الأثير ٨/٤٠ ، تاريخ بغداد ٨/١٣٨ ـ ١٣٩ ، البداية والنهاية ١١/١٤١ ، روضات الجنات ٢٣٥ ، الطبقات الكبرى للشعراني ١/١٤ ـ ١٥ .

(٢) العبر للذهبي ٢/١٤٠ ، البداية والنهاية ١١/١٢٥ ، تاريخ بغداد ٨/١٢١ .

(٣) راجع لسان الميزان لابن حجر ٢/٣١٤ ، المنتظم ٦/١٦١ .

ابن عربي وغيره ، فتكلموا عن القطب ، وتكلم الجيلي عن الإنسان الكامل ، ويرى الحلاج أن الحقيقة المحمدية أزلية كانت قبل الأكوان ، حيث تعلم محمد ما لم يكن يعلم من أمور الغيب عن طريق التعليم الإلهي ، ومن هذا النور المحمدي يستمد الأنبياء جميعاً من قبل محمد ومن بعده « فأنوار النبوّة من نوره برزت ، وأنوارهم من نوره ظهرت ، وليس من الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم . . العلوم كلها قطرة من بحره ، الحكم كلها غرفة من نهره ، الأزمان كلها ساعة من دهره » (١) .

وقد ترتب على رأي الحلاج في القول بقدم النور المحمدي ، أن صرَّح بالقول بوحدة الأديان لأن أصلها الآن أصبح واحداً في رأيه . وقد صرح الحلاج بذلك في حوار بينه وبين عبد الله بن طاهر الأزدي حين قال له : يابنيَّ الأديان كلها لله عز وجل ، شغل بكل دين طائفة لا اختياراً منهم ، بل اختياراً عليهم ، فمن لام أحداً ببطلان ما هو عليه فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه ، وهذا مذهب القدرية ، والقدرية مجوس هذه الأمة ، واعلم أن اليهودية والنصرانية والإسلام وغير ذلك من الأديان هي ألقاب مختلفة وأسامي متمايزة ، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف (٢) .

ومذهب الحلاج في الحلول قد سرى منه إلى متصوفة كثيرين فاعتنقوه مذهباً وتغنوا به شعراً، ولاشك أن ابن عربي قد تطور على يديه هذا المذهب تطوراً خطيراً ، وكذلك القول بوحدة الوجود ، ومن يقرأ تائية ابن الفارض وما تضمنته من أفكار حول القول بالاتحاد يجد الخط موصولاً والطريق مشتركاً بين كل من البسطامي والحلاج وابن الفارض وابن عربي ، واختلاف لغة كل منهم في التعبير عن مذهبه لايعني اختلافهم في القول بهذه المذاهب الغريبة عن الفكر الإسلامي ، فبعضهم عبّر عنها رمزاً وألغازاً ، وبعضهم عبّر عنها شعراً .

(١) راجع الطواسين ٩ - ١١ ، وانظر محاضرات في التصوف د. التفتازاني ص ١٠٤ .
(٢) نفس المرجع ص ١٢ .

يقول ابن الفارض معبّراً عن حاله في مذهبه في قصيدته التائية التي أسماها « نظم السلوك » :

كلانا مصل واحد ساجد إلى   حقيقته بالجمع في كل سجدة
وماكان لي صلى سواي ولم تكن   صلاتي لغيري في أدا كل ركعة(١)

وفيها :

فلاحي إلّا من حياتي حياته   وطوع مرادي كل نفس مريدة
ولا قائل إلّا بلفظي محدث   ولا ناظر إلّا بناظر مقلتي
ولا منصت إلّا بسمعي سامع   ولا باطش إلّا بأزلي وشدتي
ولا ناطق غير ولا ناظر ولا   سميع سوائي من جميع الخليقة(٢)

فهذه النصوص في جملتها ـ مهما قيل في الاعتذار عنها ـ تصوّر حال قائلها ومذهبه الحلولي ، وهم يرون الحلول أو الاتحاد غاية الطريق ونهايته عندهم ، حيث تتحرر الأنفس تدريجياً من كل معاني البشرية لتتحد بصفات الربانية ، وذلك يختلف عن النرفانا الهندية حيث تعني النرفانا زوال الشخصية لا غير ، أما الفناء الصوفي فهو تلاشي الصوفي عن وجوده الحسّي ليستغرق في الوجود الإلهي (٣) . وهم قد أماتوا أنفسهم من حيث هم أفراد ، فلا يدرون ما الشريعة ، وما طقوسها . وما شعائرها ، وهذه الرحلة التي ينفذ خلالها الصوفي من عالمه الحسّي إلى عالم آخر يتخلص خلالها من معاني الكثرة والتعدد لينفذ إلى معنى الوحدة والتفرد على أمل العودة وهو في حال الاتحاد إلى عالمه الظاهري المحسوس ، ويظهر في كثرته معنى التفرد وفي تعدده معنى التوحد وفي هذه العودة إلى عالم الظاهر يتحقق له أمران :

(١) التائية أبيات رقم ١٥٣ ، ١٥٤ .
(٢) التائية أبيات رقم ٦٣٩ ، ٦٤٠ ، ٦٤١ ، ٦٤٢ .
(٣) الصوفية في الإسلام ص ١٣٩ .

الأول : أنه يجعل الشريعة رداء الظاهر والحقيقة رداء الباطن .

الثاني : أنه بتلك العودة كان مثالاً للرجل الكامل .

ويصف عفيف الدين التلمساني في شرحه على مواقف النفري هذه الرحلة فيقول بأن هناك مراحل أربعة يقطعها الصوفي أثناء رحلته إلى الفناء .

الأولى : تبدأ بالمعرفة وتنتهي بالفناء الكامل .

الثانية : تبدأ حيث يحل البقاء محل الفناء ، ومن وصل إلى هذه الدرجة « رحل في الحق إلى الحق بالحق حتى يصير هو حقاً » ولايزال يرحل حتى يصير قطباً . وهذه مرتبة الإنسان الكامل ، ويصير بذلك مركز العالم الروحي ، وجميع المراتب تدور حول مرتبته ، وعنده يتلاشى معنى المكان فلا قرب ولا بعد . ويكون العلم والمعرفة أنهاراً من محيطه يمد بها من يشاء وله أن يهدي من يشاء إلى سبيل ربه ولايطلب على ذلك إذناً من أحد ، وقبل أن يوصد باب النبوة كان نبياً ، وفي أيامنا هذه فإنه يدعى شيخاً . . وهو عون لمن يرجو معونته فقد جمع في نفسه جميع الأحوال الجليلة للنوع البشري .

والمرتبة الثالثة : فيها يتجه الإنسان الكامل (النبي ـ القطب ـ الشيخ ـ الغوث) بكل همّته إلى خلق الله فيكشف عن نفسه لهؤلاء الذين فشلوا في التحرر من أوصافهم الترابية كل بحسب درجته فهو يبدو لصاحب الدين متديناً ، وللمتأمل عارفاً ، وللعارف الذي فني عن ذاتيته واقفاً ، ويبدو للواقف قطباً . . فهو أفق كل مرتبة صوفية .

والمرتبة الرابعة : تنتهي عند فناء الإنسان بالموت الحسّي ، وقد أشار إليها الرسول ﷺ وهو على فراش موته بقوله : « اللهم في الرفيق الأعلى » . وهذا النص يرينا كيف يتدرج الصوفي في مراحل الفناء نحو الوصول إلى الاتحاد بربه ، فيصير على حد تعبيرهم الإنسان الكامل الذي قد تمثلت فيه جميع الصفات الربانية ، ويكون كالمرآة التي يكشف الله فيها عن نفسه لنفسه . وقد عبّر عنها ابن عربي بقوله :

إن تبــدَّى حبـيـبـي بأي عين أراه
بعــيــنــه لا بعـيـني فليس غيرٌ يراه

ومن واقـع استقـرائنـا للنصوص المأثورة عن الحلوليين والاتحاديين فإننا نؤكد ما أشـرنـا إليـه سابقاً أن بعضهم قال بالفناء من حيث رؤيته لإرادة الله الكونية وهي عامة وشاملة ، فقال بفناء إرادته في إرادة الله . ثم تطور القول بذلك إلى القول بالاتحاد . وكثير من الصوفية يصدرون في موقفهم من الإرادة الإلهية عن هذا الـرأي الجـبري ، ولـذلـك فمعظمهم في أفعـال العباد جبرية ينفون إرادة العبد في فعله .

والبعض الآخـر قال بالفنـاء من واقـع محبتـه لله . وتطـور ذلك إلى نوع من الحلول الذي عبّر عنه الحلاج أصدق تعبير كما سبق .

وهنـاك من قال بالفنـاء ، لكنـه لم يستغـرق في القـول بالشطح الصوفي فلم يذهب إلى حلول أو اتحاد . كما هو شأن الجنيد الذي كان مذهبه فناء في التوحيد وليس فناء في المحبة . وكما كان الأمر عند سهل التستري .

مناقشة وتعقيب :

من المهم أن يعرف الدارس الأصول التاريخية لهذه المقالات والمذاهب من ناحيتين :

الأولى : من ناحية المصادر التاريخية لهذه المذاهب وأصولها .

والثـانيـة : من ناحيـة الأصل التاريخي لأرباب هذه المقالات في الإسلام ، فإن ذلـك قد يلقي الضـوء أمـام الدارس ليتبين له وجه الحق فيما يذهب إليه من آراء ومـا يدافـع عنـه من مذاهب ، ولسنـا بذلـك نحـاول أن نشكـك في إيمان أصحـاب هذه الآراء فذلـك أمـر موكول إلى الله ، وندعو الله أن يشمل الجميع بعفـوه ورحمتـه . ولكننـا هنـا نـناقش أقـوالاً ومـذاهب بصرف النظر عن صدق

صاحبها مع الله فإن ذلك ليس من خصوصيات البشر .

أما من ناحية الأصل التاريخي لأرباب هذه المذاهب في الإسلام فإن المصادر التاريخية تضع أمامنا الحقائق الآتية :

١ ـ أبو يزيد البسطامي كان من أهل بسطام وكان جده زرداشتياً [١] ، وأصله مجوسي ، وهو من أوائل الذين تكلموا في الفناء والاتحاد . ويذكر نيكلسون هذه الفكرة على أنها كانت شائعة في أنحاء فارس حتى زمن الساسانيين [٢] .

٢ ـ ذو النون المصري الإخميمي كان أصله قبطياً من أهل النوبة في صعيد مصر . . وكان على علم بالنقوش القبطية المرسومة على جدران « البرابي » ، وأخذ صناعة السحر والطلمسات عن أقباط مصر ، وأول من وقف على الثقافة اليونانية ، ومذهب الأفلاطونية المحدثة من المتصوفة ، وخاصة ثيولوجيا أرسطو في الإلهيات [٣] .

٣ ـ ومعروف الكرخي أصله صابئي ، وكان أبوه من أهل واسط مندائياً صابئياً [٢] ، والمندائيون كانوا من بقايا الغنوصية القديمة [٤] .

٤ ـ أما الحلاج فقد سبق أن عرفنا صلته بالإسماعيلية والقرامطة وغلاة الشيعة ، وأنه كان داعية إسماعيلياً [٣] . وهو أيضاً فارسي الأصل ولد في البيضاوي بفارس في وسط مجوسي زرداشتي ، وعقيدة الحلول التي قال بها كان قاسماً مشتركاً بينه وبين غلاة الشيعة السبأية الذين قالوا بحلول الله في علي بن أبي طالب وفي أبنائه من بعده .

---

(١) نفحات الأنس ص ٦٣ .

(٢) راجع نيكلسون ص ٢٤ .

(٣) الفهرست ص ٤٧٧ ، أبو المحاسن ١/٥٩١ .

(٤) راجع شذرات الذهب لابن العماد ٢/٢٥٣ ، تاريخ بغداد ٨/١١٢ ، وانظر طبقات السلمي : ٢٠٧ ؛ ابن خلكان ١/١٨٣ ومابعدها .

ولقد حاول أبو حامد الغزالي أن يعتذر عن أصحاب الحلول والاتحاد بأن ذلك أمر لا حيلة لهم فيه ، وأن ما يحكى عنهم في حال سكرهم لا ينبغي أن يكون حكماً عليهم ، ويشرح حالهم في الفناءِ بأنه نوع من التدرج في الحالة الشعورية للنفس فيقول : العارفون بعد العروج إلى سماء الحقيقة اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلّا الواحد الحق . لكن منهم من كانت له هذه الحالة عرفاناً علمياً ، ومنهم من صار له ذلك ذوقاً وحالاً ، وانتفت عنهم الكثرة بالكلية ؛ واستغرقوا بالفردانية المحضة ، واستهوت فيها عقولهم فصاروا كالمبهوتين فيه ، ولم يبق فيهم متسع لذكر غير الله ولا لذكر أنفسهم أيضاً . فلما لم يبق عندهم إلّا الله فكراً وسكراً ، وقع عنده سلطان عقولهم . فقال بعضهم : أنا الحق . وقال الآخر : سبحاني ما أعظم شاني : وقال الآخر : ما في الجبة إلّا الله . وكلام العشاق في حال السكر يطوى ولا يحكى .

ويقول الغزالي إن حالهم ليس اتحاداً ولكنه يشبه الاتحاد مثل قول بعضهم على التشبيه .

أنا من أهوى ومن أهوى أنا　　　نحن روحان حللنا بدنا

ويشبه ذلك « بالماء لون إنائه » وقال :

رق الزجاج وراقت الخمر　　　وتشابها فتشاكل الأمر
فكأنما خمر ولا قدح　　　وكأنما قدح ولا خمر

وهذه الحال إذا غلبت سُمّيت بالإضافة إلى صاحب الحال فناء ، بل فناء الفناء لأنه فني عن نفسه وفني عن فنائه ، فإنه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال ولا بعدم شعوره بنفسه ، ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه ؛ وتسمى هذه الحالة بالإضافة إلى المستغرق فيها بلسان المجاز اتحاداً ، وبلسان الحقيقة توحيداً . ووراء هذه الحقيقة أسرار لا يجوز الخوض فيها (١) .

(١) مشكاة الأنوار للغزالي ص ٤٠ ـ ٤١ ط القاهرة سنة ١٩٦٧ وراجع محاضرات في التصوف ص ١٠٢ .

وقـد حاول غير الغـزالي أن يبـاعـدوا بين الحـلاج والقـول بالحلول وأخـذوا يدافعون عنه بطرق مختلفة (١) .

١ ـ فمنهم من قال إن جريمة الحلاج التي ارتكبها أنه باح بالسر الأعظم لكل الناس ، وكان عليه ألّا يبوح به إلّا لمن هو أهله ، وقد عوقب على ذلك العقاب الشرعي المستحق لخيانته سر ربّه وارتكابه كبيرة ضد الشرع . ولا يغيب عنا أن في هذا الاعتـذار رائحـة الفكـر الإسماعيلي الباطني للذين يقولون بالعلم الباطن وأنـه ليس كل سر يفشى ولا كل حقيقـة تقـال وتجلى ، ويجعلون صدور الأحرار قبور الأسرار .

٢ ـ ومنهم من قال إن الحلاج قد قال عباراته السابقة في حالة الجذب والنشوة فظن أن متحـد بالله وأن الله حلّ به ولم يتحد حقيقة بغير صفة من صفات الربانية . وهذا قريب مما قاله الغزالي من قبل .

٣ ـ أمـا الفـريق الثـالث فيرى أن الحـلاج أراد أن يعلن أنه ليس هناك فرق أصيل بين الخلق والحق ، لأن الوحدانية شاملة للوجود كله . والذي يفنى عن صفـاتـه الظـاهـريـة فإنـه يبقى في نفسـه الحقيقية وهي الله وفيها تتلاشى أنا ، وأنت ، ونحن ، وهو ، ليصير الكل هو : الواحد ، وهؤلاء هم تلامذة الحلاج وأنصـاره من الحلوليـين ، وهم يقولون إن الحلاج لم يكن هو القائل « أنا الحق » ولكن الله تكلم في نفسه كما تكلم إلى موسى بلسان الشجرة ، وقد مال النفري في مواقفـه إلى هذا اللون من الحلول والتفسـير أيضاً ، أما السراج فقد غلطهم ونسبهم إلى مذهب النصـارى في المسيـح (٢) والهجـويـري رمـاهم بالغموض والإبهـام وقـال : إن صفات البشر لاتتبدل بصفات الحق (٣) وحاول أن يفسر حالهم بحالات نفسية خاصة ونمو في الإحساس بالله وبصفاته .

---

(١) الصوفية في الإسلام ص ١٤٢ ـ ١٤٥ .
(٢) انظر اللمع ٤٣٣ .
(٣) كشف المحجوب .

ولاشـك أن هذه التفسـيرات الصـوفيـة لموقف الحلاج وتلامذته لاتنفي عن الاتحاديين أنهم قد صدموا بذلك الشعور العام الإسلامي بمذهبهم الذي يكاد يصـل في بعض مراحله إلى دعـوى في التأله ، وفي بعضها الآخر إلى دعوى في النبـوة ، أو التنبـؤ . وقـد أبنّا في دراسة لنا سابقة عن رأينا في هذا التطرف أو إن شئت فهـو تحول كلي عن مفـاهيم الحب في الإسـلام ، إن كان صاحبـه من القـائلين بالفنـاء من منطلق المحبة وهو تحول كلي عن مفاهيم التوكل والتفويض المطلق لله ، إن كان صاحبه ممن يقولون بالفناء من منطلق فناء إرادة العبد عند رؤ يته إرادة الرّب ، وكلا القولين على خطر عظيم .

ولقـد أخـذ كثير من مفكـري الإسـلام ينكـرون دعوى هؤلاء المتصوفة في الحلول والاتحـاد وبيّنـوا للمسلمـين خطأهم . فقـد فنّـد دعـواهم عبـد القاهر البغدادي من الأشاعرة وبيّن أن غرض الحلولية « . . . القصد إلى إفساد القول بالتوحيد » وشرح علاقتهم بالرافضة [1] .

والمقـدسي في كتـابـه « البدء والتاريخ » [2] شرح مذهبهم وقال إنهم يقولون بتناسخ الأرواح .

والمسعـودي في « مروج الـذهب » فنّـد دعواهم بعد أن ذكرها وفصل القول فيهـا وقـال إن منهم من يقـول بحلول روح الله فيـه ونسب بعضهم إلى الحلاج دعوى النبوة ، ودعوى الربوبية ، وقوله : « أنا مهلك عاد وثمود » [3] .

ومن الطـريف أن أبـا علي الجبـائي من كبـار شيـوخ المعتـزلـة وكان معاصراً للحـلاج أنكـر عليـه دعواه وقال لمعاصريه : إنه مشعوذ ، ونصحهم أن يخرجوه من منزله الذي أعده . ويُخرج لهم من الفواكه والأسماك في غير أوقاتها وهو بعيد عن بيتـه كما كان يدّعي . أضف إلى ذلـك موقف مشـايـخ الصـوفية الكبار من

(١) راجع الفرق بين الفرق ص ٢٥٤ .

(٢) راجع المقدسي ١٢٩/٥ .

(٣) انظر المنتظم لابن الجوزي ١٦٤/٦ ، الآثار الباقية للبيروني ص ٢١١ ، ابن كثير البداية والنهاية ١٣٨/١١ ، تاريخ بغداد ١٢٧/٨ .

الحلولية وإنكارهم عليهم ، أما شيخ الإسلام ابن تيمية فيضع للرد عليهم كتباً مستقلة ورسائل عديدة يبيّن فيها أصول هذه الدعاوي تاريخياً ، ومدى بعدها عن الإسلام ، ويوضح أن خطر هذه الدعاوي على الإسلام أكثر من خطر الصليبيين والتتار ، لأنها تصدر عن أناس متسمون بأسماء المسلمين ، ويدينون بدينهم ، وكثير من الناس يحسن الظن بهم ، ويعتقد صحة مذهبهم ، وهذا هو مكمن الخطر وسبب البلاء .

بل يرى ابن تيمية أن فرط حسن الظن بهم جعل كثيراً من العامة يعتقدون مذهبهم فتركوا الجهاد الذي هو أسمى آيات المحبين ، وهو في نفس الوقت سنام الإسلام وعموده ، وركنوا إلى الذلة والمهانة ، فهانوا على أعدائهم بعد أن هانت عليهم أنفسهم ، فكانوا فريسة سهلة في يد التتار والمغول ، ولو كانت دعاوي الصوفية صادقة في المحبة لتقدموا صفوف المقاتلين دفاعاً عن بيضة الإسلام وجهاداً في سبيله ، لأن الجهاد كما يسميه ابن تيمية أسمى آيات المحبين. ومن المفيد أن ننبّه إلى ما أشار إليه ابن تيمية من وجود علاقات تاريخية بين مقالات بعض الصوفية ومقالات الرافضة والباطنية والإسماعيلية ، لأنهم جميعاً ينهلون من مشرب واحد غريب على الفكر الإسلامي الصحيح ، وكثيراً ما نجد إشاراته المتكررة إلى هذه العلاقة التاريخية وخطورة هذه الدعاوي على العقيدة [1] .

١ ـ فدعوى الصوفية في القطب ، والغوث ، والأبدال ، والنجباء ، يشبه

---

(١) من أهم مؤلفات ابن تيمية في الرد على الحلوليين وغلاة المتصوفة : ١ ـ رسالة أهل الصفة ، ٢ ـ رسالة في إبطال وحدة الوجود ، ٣ ـ رسالة في لباس الصوفية ، ٤ ـ رسالة ابن تيمية إلى نصر الدين المنبجي ، ٥ ـ حقيقة مذهب الاتحاديين ، ٦ ـ رسالة في الرد على ابن عربي . وكل هذه الرسائل جمعها المرحوم رشيد رضا في مجموعة الرسائل والمسائل ط المنيرية ، وهناك رسائل أخرى بيّن فيها ابن تيمية المحبة الشرعية وأصولها وأعمال القلوب الصحيح منها والزائف ومن أهمها : رسالة في كون العبد له محبة وإرادة ، حققها د. رشاد سالم ، رسالة المحبة مخطوط بجامعة الدول العربية ، التحفة العراقية في الأعمال القلبية ، طبعة مستقلة ، أمراض القلوب وشفاؤها ، طبعة مستقلة . راجع كتابنا : ابن تيمية وقضية التأويل ط مجمع البحوث الإسلامية سنة ١٩٧٣ .

مسلك الرافضة في السابق ، والتالي ، والناطق والأساس وغير ذلك من الألقاب التي اخترعها هؤلاء من عند أنفسهم ، ولم يرد بها أثر صحيح .

ودعواهم أن الأبدال من رجال الغيب هي من جنس دعوى الرافضة أن « علياً » في السحاب ، وأن « محمد بن الحنفية » في جبال رضوى [١] .

٢ ـ وكما ادعى الباطنية في إمامهم المعصوم خاصية تأويل التنزيل ادّعى هؤلاء في شيخهم علم الحقيقة ، وعلم الحقيقة يساوي معرفة الشيء كما هو عليه في نفس الأمر عن طريق الكشف الإلهي ، أوما يسميه « ابن عربي » بالتجليات الإلهية .

٣ ـ وكما ادّعى الباطنية والرافضة أن ظاهر القرآن لايعبرّ عن حقائق الأمور في ذاتها ، وإنما هو رموز وأمثال لمعان باطنية لايعرفها إلاّ الإمام المعصوم ، فكذلك الأمر لدى الصوفية ، فظاهر القرآن عندهم ليس إلاّ لعامة الناس المحجوبين عن معرفة الحقائق ، أومن لم يكن لهم نصيب في التجليات الإلهية ، وإذا سئل التلمساني عن معنى ذلك قال : « . . . لأن القرآن كله شرك ، وإنما التوحيد في كلامنا » [٢] .

ولاينبغي التوقف هنا طويلاً لعقد مقارنات بين الصوفية والباطنية ، ويكفى أن نشير هنا إلى ما قاله ابن تيمية بأن التشيّع كان دهليزاً للرفض ، وأن الرفض كان دهليزاً للزندقة والتحريف في كتاب الله .

ومن مبادىء الرافضة ينبغي أن نتلمس أصول كل بدعة ظهرت في الإسلام ، ولم يكن « ابن تيمية » ليشغل نفسه بالرد على المتصوفة لولا ما كان من كثرة بدعهم ورواجها بين جمهور المسلمين في عصره ، وخطورتها في الوقت نفسه على كيان المجتمع الإسلامي ، لأن حسن ظن المسلمين بهؤلاء قد أضفى على بدعهم هالة من القداسة في نفوسهم ، وخاصة أنهم اضطلعوا بهذه

(١) الرسائل والمسائل ١ ـ ٤٦ ـ ٥٠ ط المنار .

(٢) المرجع السابق ٤ ـ ٤٥ .

البدع تحت اسم الحقيقة والولاية لله ولرسوله ، فكانوا كما يقول « ابن تيمية » : يسقون الناس شراب الكفر في آنية الأنبياء .

وفشو البدع على يد هؤلاء ساعد على كسر شوكة المسلمين أمام التتار ، وأطمع العدو في بلادهم لركون الناس إلى أقوال هؤلاء المتصوفة التي تدعو إلى الذلة والمهانة والخنوع والاستسلام [1] .

ولقد شرع « ابن تيمية » في دحض أقوال المتصوفة رغم احتفاء الدولة بهم ، وأظهر للناس إلحادهم عن طريق الحق ، وكشف من خباياهم ما أنار به السبيل أمام الناس لمعرفة حقيقة أقوالهم في الظاهر والباطن والشريعة والحقيقة ، وبيّن لهم أن ادّعاء الولاية على غير ما شرع الله ورسوله إنما هي ولاية للشيطان وليست ولاية للرحمن .

ومن هذا المنطق ناقش ابن تيمية دعوى المتصوفة في قولهم : « إن من شهد الحقيقة أو الإرادة فقد سقط عنه التكليف ، لأنهم يقولون إن من شهد الحقيقة علم أنه لا فعل له أصلاً ، فلا أمر ولا نهي ولا وعد ولا وعيد ، أما من لم يقف على هذه الحقيقة وشهد نفسه وفعله ، فهو المكلف بالشرائع أوامرها ونواهيها » [2] .

والصوفية في دعوى شهود الحقيقة يكتفون بشهود الحقيقة الكونية العامة المشتركة بين سائر الموجودات ، والمتمثلة في قوله تعالى للشيء : ﴿ كن فيكون ﴾ .

أما شهود الحقيقة الدينية أو الإرادة الدينية التي تتمثل في الشريعة بأوامرها ونواهيها فلم يقفوا عليها ولم يشهدوها في سلوكهم العام ، ومن هنا قال بعضهم بإسقاط التكاليف عمن شهد الحقيقة الكونية بحجة أنه لا فعل له أصلاً ، ولأن الكل خاضع لسلطان الأمر التكويني ، فمن قال منهم بإسقاط التكاليف إنما

---

(١) الرسائل والمسائل ١ - ١١٦ .
(٢) رسالة العبودية ٣٨ - ٤٠ ط أنصار السنّة ط ١٩٤٧ م .

قد علم الأسباب التي تتيح له ذلك ، فلما بيّنها الخضر له وافقه عليها ، فإن خرق السفينة ثم ترقيعها لمصلحة أهلها خوفاً من الملك الظالم ، ليس ممنوعاً بل جائزاً ومستحباً للمصلحة . وكذلك ما كان من أمر الجدار والغلام . وهذا بخلاف ما يفعله المتصوفة من البدع والمحظورات ، فإنها مخالفة لكل شريعة وكل دين [1] .

وتحت ستار علم الباطن أومعرفة الحقيقة عمد بعض المتصوفة إلى تحريف آيات الله ليبرر مسلكه من دعوى شهود القدر أو الحقيقة الكونية ، أوشهود الإرادة ، ولجأوا في ذلك إلى تفسير بعض قصص القرآن تفسيراً غريباً مثل ما يقوله بعضهم في تفسير قصة أكل آدم من الشجرة التي نهاه الله عنها ، حيث يفسرون ذلك : بأنه كان امتثالاً للأمر الباطن الذي علمه آدم ، أما أمر الشرع بالنهي عنها . فهو أمر ظاهري فقط ولهذا يقولون إن توحيده كان ظاهراً وباطناً .

وكذلك يقولون : إن إبليس كان توحيده ظاهراً وباطناً حيث أمر بالسجود لآدم في الظاهر ، لكنه نظر فرأى الأمر غيراً في الباطن فامتنع ولم يسجد ، فغيّر الله عليه وقال له : ﴿ اخْرُجْ منها ﴾ .

ويبين ابن تيمية لهؤلاء أن رؤ ية الحقيقة الكونية أو القضاء الكوني ليس فيه حجة لأحد ولايجوز الاحتجاج به ، بل الاحتجاج به من جنس قول المشركين : (لَوْ شاء الله ما أشركنا ولا آباؤ نا) وعلى هذا فيجوز للكافر بأن يقول : إن الله أمرني بالإسلام ظاهراً ، ولكنه أمرني بالكفر باطناً .

ولو صحَّ الاحتجاج بالقضاء الكوني ، لجاز للظالم أن يحتج لظلمه بذلك ، ولما جاز لأحد أن يعاقبه على ظلمه ، بل لم يجز أن يكون هناك قانون يردع الظالم عن ظلمه .

ثم من أين لهؤلاء أن الله قضى أزلاً بما يفعله العبد ، إلاّ بعد أن يفعله

---

(١) رسالة الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ١١٩ ط صبيح ١٩٥٨م .

وينفـذه لأنـه وافق هواه ، فالاحتجـاج بالقـدر إنـما هو تبرير لفعل المعصية بعد ارتكـابهـا بأن ما وقـع من العبد إنما كان تنفيذاً منه للأمر الباطن فقط ، والدليل على ذلك أن العبد لايحتج به إلاّ في المعصية فقط ، ولم نجد من يحتج به في الطاعات .

ولا أصـل لكـل ما احتـج به هؤلاء من قصـة آدم وإبليس ، فإن آدم لم يحتج لأكله من الشجرة بالقضاء الكوني ، بل قد أخطأ في أكله منها ، واعترف بخطئه ثم تاب من ذلـك ، فتـاب الله عليـه ، والقـرآن قد سجّـل اعتراف آدم بخطئه حيث قال تعـالى على لسـان آدم : ﴿ قالا : ربَّنـا ظلمنا أنفُسَنا وإن لمْ تغفرْ لنا وترحَمْنا لَنكونَنَّ من الخاسرين ﴾ .

فلم يكن أكله من الشجـرة تنفيـذاً للأمر الباطن إذن ، ولا لمشاهدته الحقيقة الكونية ، بل كان ذلك ذنباً قد ارتكبه ثم تاب عليه .

أمـا إبليس فلم يمتنـع عن السجـود لما رأى الأمـر غيراً ، وإنـما امتنـع عن السجود لأنه احتج على الأمر بالسجود بأن آدم مخلوق من طين وإبليس مخلوق من نار ، ثم علل امتناعه عن السجود لآدم بقوله : (أنا خيرٌ منه خَلَقْتَني من نار وخَلَقْتَهُ من طين) (١) .

فالقرآن نفسه قد سجل اعتراف آدم بذنبه كما سجل علة امتناع إبليس عن السجـود لآدم ، فلا مجال بعـد ذلـك للقـول بأن ذلـك كان لمشاهدة الحقيقة أو العلم الباطن .

ومـا يدّعيـه هؤلاء من شهـود الحقيقـة وتحـريفهم لكتاب الله إنما كان تبريراً لادّعاء بعضهم سقوط التكاليف عنه .

ويقــول ابن تيميــة : « إن من ادّعى من هؤلاء طريقـاً إلى الله غير طريق

(١) الرسائل والمسائل ١ - ٦٣ .

رسله وأنبيائه ، أو سلك في ذلك سبيلاً غير سبيل المؤمنين فهو جاحد لما جاء به الرسول ظاهراً وباطناً .

ومن قال : إن « محمداً » قد بعث بالظاهر فقط دون علم بالباطن ، أو بعلم الشريعة دون الحقيقة ، فهو منكر لرسالته . ومن قال : إن لديه من الحقائق ما لا تؤخذ من كتاب الله ولا سنّة رسوله وإنما تؤخذ عن طريق الإلهام والكشف أو الفتح الرباني ، فهو محايد لما جاء به الرسول ، وهذه كلها دعاوي من جنس دعوى الباطنية من إمامهم المعصوم المختص بالتأويل .

الفصل الثالث

المعرفـــــة

يتشعب الحديث عن المعرفة الصوفية من حيث مصدرها وغايتها ووسائلها ، ذلـك أن كل صوفي يتحـدث عنهـا من واقـع تجربته الخاصة ، وكثيراً ما تختلف تجارب الصـوفيـة وتتباين ، لأنها مواقف ذاتية بحتة ليس لها قانون ولا ضابط إلاّ الـذوق والـوجـدان الـذاتي كما نجـد بعضهم يتكلم أحياناً عن المعرفة من واقع حالـه هو ، وآخـر يتكلم عنهـا واصفـاً تجارب الآخـرين منهم . وفـرق كبير بين معايشة التجربة ووصفها .

ومن جانب آخـر نجـد حديث البعض عنهـا يأخذ شكلاً عرفانياً أفلاطونياً ، والبعض الآخر يحاول أن يخضع حديثه عنها لمقياس عقلي فلسفي . ولكن الأعم الأغلب في حديثهم عن المعـرفـة كان يأخـذ منهـج الذوق الصوفي الذي لامجال للعقـل فيـه بحـال ما ، بل يلجأ الجميـع إلى القلب كمصـدر ووسيلة في نفس الـوقت ومحـاولة التمييز والفصل بين هذه الاتجاهات صعب وعسير، غير أنه ضروري لفهم المصادر الأساسية التي يصدر عنها كل صوفي من واقع تجربته .

وكثـيراً ما يختلط في الـتراث الصـوفي الحـديث عن المحبـة بالحـديث عن المعـرفـة . ونـرى من وجهـة نظرنا أن هذا شيء لا ضير منه ، إذا نظرنا إليه من ناحية الوسيلة والأداة أو من ناحية الهدف والغاية . ذلك أن القلب يحتل المرتبة الأساسية في حديث الصوفية عن المحبة والمعرفة معاً بل إنه يمثل بؤرة الاهتمام والشعـور في هذين المجـالين . فالقلب هو وسيلة المعرفة عندهم وليس العقل ، والـروح هي التي تحب وتفنى ، وعـلاقـة المحبـة بالمعـرفـة ، علاقـة ضروريـة عنـدهم ، لأن المحبـة لازمـة عن المعـرفة لزوماً ضرورياً ، وإذا لم تترتب المحبة

على المعرفة فإن هناك نقصاً أو إن شئت فقل إن هناك علة وفرضاً تسبب عنها نقص في المعرفة ، ولابد من إزالة هذا المرض بالرياضة والمجاهدة الروحية حتى تثمر شجرة المعرفة أزهار المحبة ، وكل من عرفه فإنه يحبه ، ومن أحبه بلا معرفة كان دعياً ، ومن عرف ولم يحب كان شقياً .

ومن الأمور المتفق عليها بين الصوفية أن المعرفة ليست عملاً عقلياً ولا مجال فيها للدليل أو البرهان المنطقي ، وبالتالي فإنها ليست كسباً يتوصل إليه المرء بوضع المقدمات واستنباط النتائج ، وإنما هي وهب وعطاء من الله تعالى ، تتنزل على قلب العارف فتتكشف له الأمور على حقيقتها انكشافاً لا مجال فيه لشك أو ارتياب .

والعقل عندهم محجوب عن الخوض في هذا المستوى من المعرفة القلبية الخالصة ، أما القلب أو الروح وأحياناً النفس فهي الأداة التي يركّزون عليها كوسائل إدراكية للتعرّف على حقائق الأشياء في هذا المستوى من المعرفة ، حيث تتلاشى وظيفة العقل وتنمحي آثاره ، لأنه قد تدرب على إدراك المحسوسات والتعامل معها . أما القلب فإنه يتسع لإدراك حقائق الأشياء جميعها ، المحسوس منها وغير المحسوس ، حيث يشرق عليه نور الحق فيفيض عليه من الإلهام ما يكشف له عن الأمور الغائب منها والحاضر على درجة سواء ، وهنا نجد حديثاً يتردد كثيراً في تراث الصوفية وهم بصدد الحديث عن المعرفة القلبية « ما وسعتني أرضي ولا سمائي ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن » ولا يتهيأ القلب للمعرفة إلّا إذا كان طاهراً مطهراً من الانشغال بما سوى الله ، لأنه كثيراً ما يكون محجوباً عنها بظلمة المعصية ، التي تمثل حجاباً كثيفاً يحول بين القلب والمعرفة ، وكثيراً ما تكون النفس ميداناً لصراع مرير بين جنود الرحمن وجنود الشيطان : فإذا صفا القلب من ذلك وكسب الجولة في هذا الصراع الداخلي فإنه يكون مهيأ حينئذ لهذا العطاء الإلهي . فالقلب هنا أشبه بالمرآة التي إذا صفت عكست على صفحتها كل ما يرتسم فيها تماماً حتى يراه

الرائي كأنه هو ، وفي واقع ليس هو هو . وإذا صدأت وحجبت بكثافة ما ران عليها شوهت معالم الأشياء المرتسمة فيها ، ووسيلة التصفية لمرآة القلب هي المجاهدة والرياضة .

وموضوع المعرفة هنا هو الله . وقد سئل ذو النون : بم عرفت ربك ؟ فقال : عرفت ربي بربي ، ولولا ربي ما عرفت ربي . يشير بذلك إلى أن المعرفة ليست كسباً ولا نتيجة نظر عقلي ، وإنما هي وهب وعطاء من الله ، وكثيراً ما يتردد في كتب التصوف هذا الأثر المروي عن البسطامي في مخاطبة أهل الظاهر والمعرفة الكسبية « أخذتم علمكم ميتاً عن ميت وأخذنا علمنا عن الحي الذي لايموت »[1] إشارة إلى أن معرفة الصوفية مأخوذة مباشرة عن الله ، وليست كسباً عقلياً ولا نقلاً عن كتاب أو أثر .

المعرفة والميثاق :

ويربط معظم الصوفية بين المعرفة الحاصلة في القلب والميثاق الذي أخذه الله على الخليقة أزلاً ، حيث عرفهم نفسه بنفسه في مرحلة وجودية سابقة على الوجود والحس . قال تعالى ﴿ وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم . وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين ﴾ . الآية[2] . ومع كثرة التفسيرات التي نجدها في تراث الصوفية حول هذه الآية الكريمة إلّا أنهم يجمعون على أن الله تعالى قد أخذ العهد والميثاق على بني آدم وأشهدهم على أنفسهم بربوبيته لهم ، وهذا قد تم في مرحلة وجودية معينة ، سواء كان الأخذ من آدم نفسه ، أو من ذرية آدم من بعده ، كل منهم حيث خلقه فرداً ، أو أن الله جمع أرواح الخلائق جميعاً وأخذ عليهم هذا العهد والميثاق .

---

(١) الطبقات الكبرى للشعراني ١/ المقدمة .
(٢) الأعراف : ١٧١ .

وفي رأي بعض الصوفية أن كل روح قد شاهدت ربها وأقرّت بوبوبيته بصورة مباشرة في هذه المرحلة الوجودية المعينة ، وهذا الإقرار كان حتماً ، حيث هي صنعته ، ولما كان الأخذ في عالم الحق فلا ينبغي أن تنطق إلاّ حقاً . ومع اتفاقهم على أن هذا الميثاق قد تم فعلاً وواقعاً إلاّ أنهم يختلفون حول الإجابة على هذا السؤال : هل كانت النفس واعية بنفسها في هذا الموقف مدركة ماهية هذا العهد وذلك الميثاق ؟ إن إجابة المتصوفة على هذا السؤال تختلف من متصوف إلى آخر . غير أننا نرى خطاً مشتركاً بين الأقوال المأثورة عنهم في هذا الصدد ، ونستطيع القول بأن القائلين بالفناء في المعرفة والمحبة يرون أن النفس الإنسانية كانت واعية ومدركة ، ففهمت الخطاب الإلهي وأجابت عنه بكامل وعيها ، وإلاّ لم يكن هناك عهد ولا ميثاق . فالآية عند هذا الفريق تشير إلى موقف حي قد وقع فعلاً بين الخالق والمخلوق . ويعتبر المتصوفة هذا الموقف أصلاً وأساساً يصدر عنه كل عارف في حديثه عن المعرفة ، ويشرح هؤلاء كيف تمت هذه التجربة وكيف وقع هذا اللقاء بين الله والإنسان ، فيشيرون إلى أن النفوس قد استحضرت فحضرت في هيئة الذر ، وكل ذرة منها تحمل خصائص النفس التي تكون عنها ، فتعقل وتدرك وتعي . فسمعت كل ذرة هذا النداء الإلهي وأجابت عنه بالإقرار . ويصرح ذو النون المصري بأن هذا الإقرار الأزلي وذلك النداء الإلهي مازالت أصداؤه ترن في أذنيه ، ويقول التستري إنه لايزال يذكر هذا اليوم ، بل ويذكر الهيئة التي كانوا عليها . ويتذكر رفقاءَه وتلاميذه ، ومن سيفتح الله عليه منهم على يديه ومن يتعثر في طريقه ، بل يصرح أنه قد عرف في هذا اليوم من كان منهم على يمينه ومن كان على يساره (1) . ومن أهم ما يستدل به هذا الفريق أن النفس لو لم تكن حاضرة واعية لفات المقصود من أخذ الميثاق والعهد عليها ، ومن هذا الموقف ينطلق الصوفية ليفسروا تعرف النفس على الله وعلى كل ما هو حق نافع من واقع تذكرها هذا العهد السابق .

---

(1) راجع اليواقيت الجواهر ١/١١٥ وقد ورد هذا القول منسوباً إلى علي . وانظر التراث الصوفي ص ٢١٢ ت ٢٠ .

أمـا الـذين يقـولون بالفناء من منطلق رؤ ية الإرادة الإلهية عند كل فعل من أمثال الجنيد ، فير ون أن الميثاق قد تم فعلاً كما ذهب إلى ذلك الفريق الأول . لكن وجود الخلائق والأنفس عند أخذ هذا الميثاق لم يكن بالدرجة التي يتحدث عنها الفريق الأول ، وعندهم أن الميثاق قد أخذ على الأنفس قبل هبوطها إلى العـالم الحسّي وقبـل خلقهـا ، في حالـة كونها حقائق معلومة لله ومتميزة ، وهذه الحقــائق لا تتمتـع بوجـود فعـلي سوى تميّـزهـا في علم الله عن المعـدوم الـذي لايوجد . وعلى هذا فلم يكن لهذه الحقائق وجود سوى مايفيض عليها من الله بمقتضى حكمتــه . وبـالتـالي لم تكن إجـابـة الأنفس على السـؤال : ألست بربكم ؟ إلاّ إجابة إلهية تولاها الله تعالى عن الأنفس لأنها كانت حينئذ في حالة فنــاء تام بحكم حضـرتهـا مع الله فيهبهـا الله ما تقـوى به على تحمـل روعـة اللقـاء مع الله ، واختـلاف موقف هذا الفـريق عن الـذي قبله إن كان سببـه أن القـائلين بحضـور النفس وبـوعيهـا الكـامـل في هذا المـوقف أنهم يتصـورون أن الهدف الأساسي من هذا الخطاب الإلهي إنما كان لإثبات الربوبية ، والربوبية تقتضي بالضـرورة مربـوبـاً ، أي كائناً مخلوقاً تظهر عليه آثار صفات الربوبية . ولا يتم ذلـك إلاّ إذا كانت النفس واعيـة متمتعـة بوجـود إيجـابي تنطق فيـه بربوبية الله تعالى . والدليل على ذلك عندهم أن النفوس أجابت على السؤال : ألست بربكم ؟ قالوا : بلى . ولا يصدر هذا إلاّ عن كائن واع يدرك ما يقول .

أمـا القـائلون بفناء إرادة العبد عند رؤ ية إرادة الله ، وعلى رأسهم الجنيد ، فيذهبون في تفسير الميثاق إلى أنه لم يكن مقصوداً به إثبات الربوبية ، وإنما كان يقصـد به إثبـات التـوحيـد والوحدانية . ولا تثبت الوحدانية إلاّ بفناء ما سوى الـواحـد . وهـذا يقتضي فناء النفس - حتى في حالة أخذ الميثاق - وحتى تكون الحالة والموقف ترجمة حقيقية عن هذه الوحدة . والله تعالى قد تولى الإجابة عن الخـلائق بقـولهم « بلى شهـدنا » فيكون الله هو الشاهد لنفسه بالوحدانية ، كما

قال تعالى : ﴿ شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم ﴾ فبدأ بنفسه وثنى بالملائكة ثم ذكر أولي العلم (١) .

ومن أهم مميزات المعرفة الصوفية أنها معرفة مباشرة ، فهي تتم دون أن تعتمد على وسائط ، وأنها متجددة ومتطورة ، ولما سئل ذو النون عن العارف قال : كان ها هنا ثم ذهب ، مشيراً بذلك إلى تدرج العارف وتنقله من حال إلى حال . فإذا طلبته في حال افتقدته لكثرة ما يعتريه من التنقل والتطور من حال إلى حال ، وهذه المعرفة تنتهي بصاحبها حتماً إلى الحيرة والعجز التام عن معرفة الكنه والحقيقة . ولذلك كان أكثرهم معرفة بربه أشدهم تحيّراً فيه . ويكفيهم في هذا المقام اعترافهم بالعجز عن الإدراك والمعرفة . وكثيراً ما يتمثلون هنا بأقوال ينسبونها إلى أبي بكر رضي الله عنه ، مثل قوله : سبحان من لم يجعل لنا سبيلاً إلى معرفته إلّا العجز عن معرفته ، وقوله : العجز عن درك الإدراك إدراك والبحث في ذات الله إشراك .

وحين يصل الصوفي إلى هذه المرحلة فيؤكد لنفسه عجزه التام عن المعرفة يعود من تجربته وهو أكثر وثاقة من صدق تجربته وقوة يقينه في المعرفة ، ليدرك الفرق واضحاً بين من يدرك حقيقة عجزه عن المعرفة نظرياً نتيجة استعمال البرهان والدليل العقلي ، وأولئك الذين تأكدوا بأنفسهم من حقيقة عجزهم نتيجة المعاناة التي عاشوها ، والتجربة الذاتية التي خاضوها .

ويرى الصوفية أن إدراك عجزهم عن الإدراك هو في حقيقته أعظم معرفة حصلوا عليها ، وليس لهم مطمع وراء ذلك ، إلّا أن يتولى الله عنهم هذا الأمر بنفسه ، فيتجلى لهم بما يكشف عنه من أمور ومعارف . وفي هذا المقام يتحقق معنى قولهم : عرفت ربي بربي ولولا ربي ما عرفت ربي (٢) .

---

(١) راجع التراث الصوفي ص ٢١٨ . والآية من آل عمران : ١٨ .
(٢) راجع اللمع : ١٠٤ .

ويعتقد الصوفي أن قلب الإنسان مرآة يجب أن تتجلى فيها الصفات الإلهية كلها ، فإن لم يكن الأمر كذلك فينبغي على الصوفي أن يبحث في ذات نفسه عن أسباب الحجب ، ولابد أنها ترجع إلى وجود الصدأ في المرآة ، وينبغي أن يجتهد الصوفي حتى يزول عن قلبه ذلك الصدأ فيأخذ الله بيده . كما قال تعالى : ﴿ والذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين ﴾ (العنكبوت ـ ٦٩) .

وفي هذا المقام يرى كثير من أهل الفناء أن عبادة المرء وتنفيذ أوامر الشرع إذا نظر إليها على أن الإنسان فاعل بها كانت عديمة القيمة ولا تتحقق فائدتها إلاّ حين يفنى الصوفي عن رؤ ية نفسه في كل أعماله ، ويرى الله هو العامل الحقيقي لكل أفعاله ، كما يجب على السالك أن يعتقد أيضاً أن جميع أفعاله إنما تتم بتوفيق من الله تعالى وليست من ذاته هو ، فلا ينسب لنفسه فضلاً ولا ينتظر على فعله جزاء .

ولقد عالج النفري في المواقف موضوع المعرفة الصوفية من خلال مواقفه في سلسلة من الانكشافات والتجليات الإلهية ، خاطبه الله خلالها ، وعلّمه ما ينبغي أن يعلم عن المعرفة ، وعن العارف . وقد كتب ذلك في لغة غامضة معماة ، يعسر فهمها ؛ فقسم العلماء العارفين إلى ثلاثة أقسام : « . . . فعالم هداه في قلبه . . وعالم هداه في سمعه . . وعالم هداه في تعلمه » [1] .

١ ـ فالنوع الأول : هم الذين عرفهم الله نفسه بنفسه بأسباب فضله ، من الآثار والآيات الدالة على صفاته وذاته ، فيستدلون ، بآثاره عليه ، ويعبدونه طمعاً في جنته وهرباً من ناره ، وقد يتفضل الحق عليهم بالرؤ يا الصالحة والكرامة المؤ يدة .

---

(١) المواقف للنفري ص ٣٤ .

٢ ـ والنـوع الثـاني : هـم المفكـرون من الحكـماء والفلاسفة وأرباب صناعة الكلام ، وهم يستعملون العقل والدليل والبرهان ، لكنهم في النهاية يعجزون عن أن يدركـوا الحقيقـة التي يصـل إليهـا النـوع الثـالث ، فيقفون حيارى عند حدود الـدليـل والـبرهـان العقـلي ، ويعلنـون أن معـرفة ذاته فوق طاقة العقل البشري ويقولون : « مبلغ علمنا أننا لا نعلمه » .

٣ ـ أما النوع الثالث : فهم الذين جاهدوا حتى وصلوا ، فعرفهم الله نفسه حين فنوا عن أنفسهم في حضرته ، وتخلصوا كلية من إدراك الوجود الذاتي لهم .

وينصـح النفـري العـارفـين بأن يلزمـوا باب المجاهدة والرياضة ، وإن أتى بأشيـاء مخالفـة للشـرع فإن ذلـك لا يضـيره ، لأنـه الشـريعة عنده لم تجعل إلّا للمحجـوبـين ، وينبغي أن يعـرف بفـراسته أي مظاهر التديّن أليق لحاله فيلزم الأخذ به [1] حتى يكون طريقه مناسباً لحاله . وإذا اختلف إلهامه وكشفه مع ما جاءت به السنّة فلا ضرر عليه في ذلك ، لأن هذا الاختلاف ـ في رأيه ـ إنما هو ظاهـري فقـط ، ولأن الشـرع جاء ليخـاطب العـامـة والمحجوبين من الفقهاء والمفكـرين والمنـاطقـة ، أمـا المعـرفـة والإلهـام فإنهـا للصفوة من الذين جاهدوا أنفسهم فوصلوا ، والشـرع يرى الأشيـاء من خلال التعـدد ، أما المعرفة فترى الأشياء من خلال التوحد والتفرد ، ومن هنا قد يكون العمل الواحد منظوراً إليه على أنـه خير وطـاعـة من وجهـة نظر الشرع ، وهو عند العارف شر ومعصية ، وهذا ما يعبر ون عنه بأن حسنات الأبرار سيئات المقربين .

ومـوقف النفري هنا يذكّرنا بموقف الغزالي في « إلجام العوام » وفي « المنقذ » فهو في إلجام العوام (وهو ليس من كتبه الصوفية) يجعل العامي شاملاً للأديب والنحـوي والمحـدث والفقيـه والمتكلم والمفسـر ، بل كل عالم سوى المتجـردين لتعلم السبـاحـة في بحـار المعرفة القاصرين أعمارهم عليه ، المعرضين عما سوى

(١) المواقف ص ٣٤ .

الله . فهؤلاء هم أهل الغوص في بحر المعرفة ، وهم مع ذلك على خطر عظيم ، يهلك من العشرة تسعة إلى أن يسعد واحد بالدر المكنون والسر المصون [1] . وينصح قارئه بالتسليم المطلق لأهل المعرفة والاعتراف بالعجز الكلي عن المعرفة ، وفي المنقذ بعد أن تشكك في مناهج الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم نصح بطريقته في السلوك التي اختار للتعبير عنها لفظ القرب ، ووصف نهايتها بقوله : وعلى الجملة ينتهي الأمر إلى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول وطائفة الاتحاد وطائفة الوصول وكل ذلك خطأ ، وفي هذا القرب تحصل المشاهدة التي عرّفها الغزالي في مشكاة الأنوار بأنها نور يغمس النفس فيظهر معه كل شيء على حقيقته ، وهذا النور من الوضوح بحيث أنه قد يخفي لشدة جلائه ، وقد يغفل عنه العارف لإشراق ضيائه ، وهناك تتجلى للنفس لوائح الغيب وأحكام الآخرة .

بين الحقيقة والشريعة :

ويبدو أن فكرة التفرقة بين العامة والخاصة والشريعة والحقيقة جزء أساسي في المنهج الصوفي في المعرفة . فهم من جانب يتخذون الشريعة سلماً للرقي والصعود ، وبها يستطيع الصوفي التوصل إلى هدفه الحقيقي وهو المعرفة ، وأولها معرفة التوحيد بفناء العارف ، وفنائه عن فنائه ، وإذا تحقق له ذلك أدرك أن ما سوى الله عدم وأنه وحده الموجود بحق . .

وهنا يبدأ مفهوم التوحيد الصوفي يختلف عن مفهومه عند المسلم العادي ، فالمسلم مؤمن بالتوحيد (ذاتاً وصفاتاً وأفعالاً) من منطلق العقيدة التي تلقاها من الكتاب والسنّة . أما مفهوم التوحيد عند الصوفي (وخاصة الحلوليين) فقد أخذه من عقيدته في أن الوجود الحقيقي واحد ، وما سواه عدم محض ، وهذا النوع من الفهم كان منطلقاً للتفرقة بين موقف العوام وموقف الصوفية عندهم ،

---

(١) إلجام العوام ص ٢٤٠ ضمن مجموعة القصور العوالي .

فما يصرّح به للخاصة قد لا يكون مباحاً للعوام ، قال أبويزيد : طلع الحق على قلب أوليائه ، ورأى أن بعض القلوب لاتستطيع حمل معرفته فشغلها بالعبادة [1] . أما الذين تحملوا عبء المعرفة ووصلوا إليها ، فهم الخاصة الذين كشف لهم من التجليات والأسرار ما يجب أن يصان ويكتم عن غير أهله ، وفي مقام التفرقة بين العامي والصوفي وبين الحقيقة والشريعة . نلتقي بنماذج من الصوفية يربطون في منهجهم بين عمل الجوارح وعمل القلب بحيث يكون القلب والجوارح في شغل دائم بالله عند أداء العبادة . ونماذج أخرى قد تحللت تماماً من أعمال الجوارح بدعوى أن الشريعة جاءت لتخاطب المحجوبين فقط ، فهي شغلهم الشاغل ، ويكفي الخاصة ما هم فيه من مقام ، والبسطامي والحلاج وذو النون أمثلة لهذا النوع من الصوفية ، أما الجنيد وسهل التستري فهما - وغيرهما - كانا مثالين للنوع الأول . ويفسر لنا الموقف التالي للجنيد حرصه على ضرورة الربط بين عمل القلب والجوارح في العبادة بحيث لاينفك أحدهما عن الآخر ، ولقد زاره رجل بعد أداء فريضة الحج ، ودار بينه وبين الجنيد الحوار التالي :

الجنيد - أرحلت عن جميع ذنوبك حين رحلت عن دارك للحج ؟

الرجل - لا .

الجنيد - فأنت إذن لم ترحل ، (أي لم تحج) .

الجنيد - حين خرجت من دارك وقطعت الطريق على مراحل ، وأقمت في منزل كل ليلة ، هل قطعت مرحلة في الطريق إلى الله . وهل قطعت مقاماً في طريق الحق في ذلك المقام ؟

الرجل - لا .

الجنيد - إنك إذن لم تغادر منزلك ، ولم تقطع الطريق .

---

(1) تذكرة الأولياء ١/١٢٧ .

الجنيد - حين لبست ثوب الإحرام في الميقات ، هل خلعت صفات البشرية وأنت تخلع ثوبك ؟

الرجل - لا .

الجنيد - إنك إذن لم تحرم .

الجنيد - حين وقفت بعرفة هل تأملت في الله فبدأ الكشف والمشاهدة عندك ؟

الرجل - لا .

الجنيد - إنك إذن لم تقف في عرفات .

الجنيد - حين أفضت إلى مزدلفة فجمعت حصاتك وأحرزت مرادك ، وقضيت مناسكك ، هل رفضت جميع أغراضك الجسدية ؟ .

الرجل - لا .

الجنيد - إنك إذن لم تفض إلى مزدلفة .

الجنيد - إنك حين طفت حول البيت هل شاهدت لطائف جمال الحق في لطائف محل التنزيه ، وهل أدركت الجمال الإلهي في بيت الطهر ؟ .

الرجل - لا .

الجنيد - إنك إذن لم تطف بالبيت .

الجنيد - حين سعيت بين الصفا والمروة هل أدركت درجة الصفا والمروءة ؟ .

الرجل - لا .

الجنيد - إنك إذن لم تسع .

الجنيد - حين ذهبت إلى منى . هل تخلصت من جميع المُنى ؟ .

الرجل - لا .

الجنيد ـ فأنت إذن لم تذهب إلى منى .

الجنيد ـ فلما وصلت إلى مكان الأضحية فضحيت ـ هل ضحيت بجميع رغبات النفس ونحرت كل متاع الدنيا ؟ .

الرجل ـ لا .

الجنيد ـ فأنت إذن لم تضح .

الجنيد ـ لما ذهبت لرمي الجمار ورميت ، هل رميت ما معك من أفكار جسدية .

الرجل ـ لا .

الجنيد ـ فأنت إذن لم ترم الجمرات ، بل ولم تؤد على ذلك حجاً ، فعُد بهذه الصفات لكي تصل إلى مقام إبراهيم الخليل عليه السلام [1] .

وهذا الحوار يقفنا على طبيعة المقابلة بين ظاهر الشرع وباطنه عند الصوفية ، أو طبيعة الفرق بين الحقيقة والشريعة وضرورة تلازمهما عند الجنيد ، وفي نفس الوقت يدل على أن الجنيد ليس ممن يقولون بترك الشريعة أو إهمالها في سبيل الحقيقة ، ولقد صرح في أكثر من مناسبة أنه لا فصل عنده بين الحقيقة والشريعة .

والهجويري الذي نقلنا عنه النص السابق يؤكد على ضرورة الاتصال بين الشريعة والحقيقة ، ويرى « أن الشريعة من غير حقيقة نفاق ، والحقيقة من غير شريعة إلحاد ، وامتزاجهما كامتزاج الروح بالجسد ، فإذا فصلت الجسد عن روحه أصبح جثة هامدة أو تتلاشى الروح كما يتلاشى الريح ، وإقرار المسلم بالإسلام يشملهما جميعاً ، وقوله : لا إله إلا الله هو الحقيقة . وقوله : محمد رسول الله هو الشريعة . فمن أنكر الحقيقة كفر . ومن أنكر الشريعة تزندق .

وكذلك التستري يؤكد على ضرورة التلازم بين الحقيقة والشريعة ،

(١) كشف المحجوب للهجويري بتصرف ص ٤٢٥ .

فالشـريعـة أمـر بالتزام العبودية ، والحقيقة مشاهدة الربوبية ، فكل شريعة غير مؤ يدة بالحقيقة فغير مقبول ، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محصول . فالشريعة جاءت بتكليف الخلق ، والحقيقة إنباء عن تصريف الحق . فالشريعة أن تعبده ، والحقيقة أن تشهده (١) .

ومـع تأكيـد كثير من الصـوفيـة المعتدلين على ضرورة التلازم بين الشريعة والحقيقة ؛ إلّا أن واقع بعض الصوفية ـ وهم كثيرون ـ لم يلتزموا بذلك ، وكثير منهم قد صرح بأن الشـريعـة للعـوام وللمحجـوبـين وقـال بإسقـاط التكـاليف الشرعية لأنها في نظره ليست له ، وإنما لغيره من عوام الناس ، ولعل فيما سبق عن البسطامي والحلاج ما يؤيد ذلك . وعفيف الدين التلمساني قد صرح بما لم ينطق به مسلم حين قال : « إن القرآن كله شرك وإنما التوحيد في كلامنا » وكثير منهم صرح بوحـدة الأديـان ، وتسـاوت عنـده الأضـداد ، فليس عنـده خير ولا شر ، ولا طاعـة ولا معصيـة ، ولا إيـمان ولا كفـر ، وإنـما الكـل يتسـاوى عنده ، حتى أن ابن عربي في فصوص الحكم يقول : إن من عبد الهوى فما عبد غير الله ، لأن الكل عنده واحد ، انطلاقاً من مذهبه في وحدة الوجود .

ولقـد أدت التفـرقـة بين الحقيقـة والشـريعة عند الصوفية إلى مزالق خطيرة انتهت بكثير منهم إلى التحلل من الشريعة والانفلات منها كلية ، وهذا يذكّرنا بمـوقف البـاطنيـة والإسـماعيليـة في تفـرقتهم بين الظـاهر والباطن ، كما يذكّرنا بمـوقف الفـلاسفـة الـذين جعلوا ظاهر القرآن للجمهور وباطنه للحكماء ، وما صرَّح به التلمسـاني بأن القـرآن شرك والتـوحيـد في كلامهم يذكّرنا بموقف ابن سينا في رسالته « الأضحوية في أمر الميعاد » حين ذكر نفس العبارة قائلاً : « فأين الإشـارة إذن بالتصـريـح بالتوحيد المحض ، الذي يدعو إليه حقيقة هذا الدين المعترف بجلالته على لسان حكماء العالم قاطبة . . . إنه لم يرد في القرآن إشارة إلى هذا الأمر الأهم (التوحيد) ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان

(١) الرسالة ص ٥٦٠ .

مفصل »[1] ، أليس الموقف واحداً لدى كل من ابن سينا والتلمساني ؟ .

أليس المعنى واحداً وإن اختلفت العبارة ؟ .

ألا يدعونا هذا الاتفاق إلى التساؤل المستمر عن العلاقة بين غلاة الصوفية والباطنية والإسماعيلية والفلاسفة ؟ إن الأمر في ذلك يحتاج إلى جهد لفيف من الدارسين لتكشف حقائق الأمور لنعلم ما أحاط بتراثنا من ملابسات ، وما أقحم عليه من أفكار ومذاهب .

حقيقة المعرفة :

جاء في « التعرف » كثير من أقوال الصوفية في المعرفة والعارف ، وحاول المؤلف جاهداً أن يشرح ما غمض منها وما دق من معانيها وما خفي من أسرارها بعبارات قريبة إلى الفهم أحياناً وأحياناً أخرى تكاد تكون أكثر خفاء من المعنى المراد .

ويكاد يجمع الصوفية على أن المعرفة باعتبار موضوعها نوعان : معرفة حق . ومعرفة حقيقة .

أما النوع الأول : فيراد بها معرفة الواحد الحق بإثبات وحدانيته على ما أخبر من صفاته تعالى . فيثبتون ذاته بصفاتها كما أخبر بها الله عن نفسه على معنى التفرد وعدم المماثلة حيث « لم يكن له كفواً أحد ، لا في ذاته ولا في صفاته » .

أما النوع الثاني : ويتعلق بمعرفة حقيقته تعالى فيؤمن العارف أن لا سبيل له إليها « لامتناع الصمدية عن الإحاطة » لأن الصمد هو الذي لاتدرك العقول حقائق نعوته وصفاته . كما قال تعالى : ﴿ ولا يحيطون به علماً ﴾ ، وقد شرح الجنيد هذا النوع من المعرفة فقال : هي تردد السر بين تعظيم الحق عن

(١) راجع الرسالة الأضحوية ص ٤٨ ط دار الفكر العربي سنة ١٩٤٩ م .

الإحاطة ، وإجلاله عن الدرك ، وذلك بأن تعلم أن ما تصور في قلبك عن الحق فالحق بخلافه ، فيالها من حيرة . حيث يكون العارف « لا له حظ من أحد ، ولا لأحد منه حظ ، وإنما وجود يتردد في العدم ، لا تتهيأ العبارة له ، لأن المخلوق مسبوق ، والمسبوق غير محيط بالسابق (١) .

والنوع الأول من المعرفة « معرفة حق » حظ مشترك بين جميع الصوفية وغيرهم ممن لم يشاركهم على الطريق الصوفي .

أما النوع الثاني فهو خاص بالصفوة منهم ، أو إن شئت فقل إنه يتعلق بصفوة الصفوة ، ومجمل كلام الصوفية عن المعرفة إنما يتعلق بهذا النوع من المعرفة ، حيث يكون من سماتها البارزة الحيرة والقلق ، وتعطيل الحواس وفناء العارف بمشاهدة الحق .

ولقد سئل ذو النون عن أول درجات العارف فقال (٢) :

التحيّر ، ثم الافتقار ، ثم الاتصال ، ثم التحيّر .

أما الحيرة الأولى فتتعلق بأفعال الله في العبد وكثرة نعمه وأفضاله عليه فلا يرى شكره يوازي نعمه ، مع أنه مطالب بشكر النعمة ، بل إن شكره هو في ذاته نعمة ينبغي أن يقوم بحقها هي الأخرى في الشكر ، وهكذا ، فكل ما بالعبد من نعمة فمن الله يجب الوفاء بحقها من الشكر . وأما الحيرة الأخيرة : فهي حيرة القلب بالفكر في متاهات التوحيد ، فيضل فهمه في عظم قدرة الحق وكمال جلاله . لأن دون التوحيد متاهات تضل فيها الأفكار ، ولذلك فإن من المتفق عليه بينهم أن أكثر الخلق معرفة بالله أشدهم تحيّراً في الله (٣) .

وأول مقام المعرفة عند سهل التستري هو اليقين بالله . فيعطى العبد يقيناً في سره تسكن به جوارحه ، ويتولد عن هذا اليقين توكل في جوارحه يسلم به في

---

(١) راجع التعرف ١٥٨ .
(٢) التعرف ١٦٢ .
(٣) راجع التعرف ١٦٢ - ١٦٤ .

دنياه ، وحياة في قلبه يفوز بها في عقباه ، ومن لوازم المعرفة كثرة البكاء بما وصلوا إليـه من معـرفـة الحقاق المستورة والمغيبة عن كثير من الخلق ، كما قال تعالى : ﴿ ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق ﴾ (المائدة : ٨٣) .

ومن لوزام هذه المعرفة التطور الدائم والتنقل من حال إلى حال أرقى منه ، ولما سئل ذو النون عن العارف قال : كان ها هنا ثم ذهب ، ومرة أخرى يقول : هو رجل معهم . باين عنهم . يشير بذلك إلى دوام ترقيهم من حال إلى حال نتيجـة مداومتهم للريـاضـة وملازمة المجاهدة ، حتى ينتهي الأمر إلى الفناء . ويكون الأمر كما قال الجنيد عن العارف : لون الماء لون إنائه ، إشارة إلى فناء العارف في الله . لأنه يتخلق بأخلاقه حتى يظن كأنه هو ، وما هو هو . وجعلوا ذلـك شرطـاً في العـارف ، فيكـون في كل حال أفضـل من حالتـه السـابقـة ، فتختلف أحـوالـه تبعـاً لذلـك ، ومن هنـا عبّروا عنـه بأن العارف « ابن وقته » فلاتـراه في وقتـين بحـالة واحدة ، وليس ذلك باختياره أو من عمل نفسه ، وإنما هو في ذلـك مقـود لا قائـد لأن مدبـره غيره ، وولي أمره سواه ، فلا حيلة له فيما يقـع به أو يقـع منـه [1] ، حيث يشـرق نور المعـرفة على قلب السالك المستعد للقبـول فتنمحي تبعـاً لذلـك كل صلتـه بالعـالم الحسّي ، وتتعطل حواسه عن مباشره وظائفها المعهودة ، وكان الجنيد يشير إلى العارف بقوله : من عرف الله كَلَّ لسانه . وقال الآخر : من عرف الله قلَّ كلامه وكثر تحيّره .

ويرى كثير من المتصوفة أن معرفة الحقيقة مع أنها خاصة بصفوة الصوفية غير أنهم لا دور لهم فيها سوى استعداد القلب لتقبّل هذا المستوى من المعرفة . فهم لايَعـرفـون وإنـما يُعـرَّفـون بالله ، ويكـون مبلغ علمهم في ذلـك علمهم أنهم لايَعـرفـون ، ويتمثلون في ذلـك بقـول أبي بكر رضي الله عنه : سبحان من لم يجعل لنا سبيلاً إلى معرفته إلاّ العجز عن معرفته .

ومن الفـروق الأسـاسية بين هذا المستوى من المعرفة وغيره أن معرفة الحقيقة

---

(١) نفس المرجع ، راجع الفتوحات المكية لابن عربي ٢/٣١٦ - ٣١٧ .

يسعى من ورائها الصوفية إلى إثبات الوحدة المطلقة في هذا العالم ، حيث يتلاشى عند العارف وجود الكثرة التي مصدرها العدم وغايتها العدم ، ولا يكون هناك موجود على الحقيقة إلاّ الله الواحد ، وما سواه عدم محض ، أما في غير هذا المستوى من المعرفة فلا تتلاشى الكثرة من ذهن العارف ، بل هو حريص عليها لأن دورها أساسي في المعرفة من حيث الهدف والوسيلة .

وإذا كانت معرفة الحقيقة لا وسيلة لها سوى القلب القابل المستعد فإن غيرها من المعرفة له وسائله الأخرى البرهانية والعقلية .

وأصحاب الحقيقة من أهل المعرفة يرون أن الاحتفاظ بظاهر الشرع وأحكامه يكون بالقدر الذي يساعدهم في السير إلى القرب من الله ، ويجعلون من واجب العارف أن يعي بنفسه ما ينبغي له أن يأخذ به من رعاية أحكام الشريعة بأوامرها ونواهيها فيكون التزامه بظواهر الشرع من وحي ضميره وليس من خارج نفسه .

ويصرح الكثير من الصوفية بأن ظاهر الشرع هو نصيب العامة الواقفين عند رؤية العقل وأحكامه أما باطنه فيختص به الصفوة من أهل المعرفة الحقيقية ، فالمسلم الواقف عند ظواهر الشرع وأحكام العقل يرى في إثبات التوحيد لله أن الله واحد في الذات والصفات والأفعال ، وأنه ليس كمثله شيء . أما العارف ، فيتجاوز ذلك إلى إثبات أن الله هو الوجود الحقيقي ، وهو أصل جميع الموجودات ، وليس سواه وجود ولا موجود ، ويجعلون ما سوى الله أشبه بأشعة منبعثة من ضوء الشمس الحقيقية ، وكما لاترى شعاع الشمس إلاّ بالشمس كذلك لاتعرف الله إلاّ بالله .

وعندما يشعر العارف بأنوار المعرفة قد استغرقت قلبه واستولت عليه فيجب أن يركز على جمع قواه الروحية لتقوية استعداد القلب لتقبل المعرفة ، وأن يحذر من كل ما يخل بذلك من رؤيته لنفسه أورؤيته لفعله ، بل يفنى في مشاهدته عن نفسه وعن شعوره بمشاهدته ، وليس ذلك أمراً مستحيلاً عند الصوفية لأن

الإنســان مستعــد بطبعــه لتقبّل هذا اللون من المعرفة لوجود نوع من القرب بينه وبـين من يتعـرّف عليه . فالله تعالى قد خلق آدم على صورته . ويتخذون من هذا الحـديث مفتـاحـاً لتفسـير آراء كثـيرة في المحبـة والمعرفة ، فإذا تعرّف عليه العـارف أو عرفـه الله بنفسـه فليس هناك شيء من الغربة أو الوحشة . بل على العكس فلايجد من الأنس بالله ما يملأ عليه حياته ويزيل عنه غربته ووحشته .

وانطلاقاً من فهم الصوفية للحديث السابق يجعلون من الإنسان عالماً صغيراً قد انطوى فيه أسرار العالم الأكبر ، فهو مثال وصورة لخالقه ، ومن هنا فإذا عرف الإنسان نفسه فقد عرف ربه ، وإذا عرف ربه يكون قد عرف نفسه أكثر مما كان من قبل .

والعـارف الكـامل يلغي من حسابه معنى الأضداد ، ويستوي في نظره جميع المذاهب والأديان ، فلا فضل لدين على آخر ولا لمذهب على آخر .

والصوفي الناضج لا يهتم بأن فلاناً يتبع المذهب الفلاني أو يتعبد على مذهب كذا أو هو على دين كذا ، لأن العــارف يعتقـد أن مسجـده في قلبـه «فـالـذين يعبـدون الله في الشمس يرون الله شمسـاً ، والـذين يعبـدونـه في أشياء جامدة يرون الله شيئاً جامداً ، والذين يعبدونه بصفة أنه وجود واحد ليس كمثله شيء يعتقدون أن الله ليس له شبيـه ولا مثيـل ، والعـارف الحق لا يقيد نفسه أبداً بإحدى هذه الطرق ويحكم بخطأ ما سواها . وإذا كان لون الماء لون إنائه ، فإن الماء لا لون له وإنما يتلون بلون الإناء الذي يحل فيه [1] ، فالاختلاف والتغير يكون بسبب الإنـاء وليس بسبب المـاء ، وبسبب اختـلاف المحـل القابل فينشأ الخلاف بين النـــاس وتملأ الضغينـة قلوبهم ، ويحقـر كل منهم معبـود الآخـر . وهنـا يصـل الصـوفيـة إلى القـول بوحـدة الأديـان لا تعـددها . ولعل النص السابق الذي أوردناه عن ابن عربي صريح في ذلك ، وخاصة أنه يوصي بأن « . . . لاتصل

(١) راجع لواقح الأنوار ١/ ٢١٩ ؛ راجع الفتوحات لابن عربي ٢/ ٣١٦ ـ ٣١٧ ، نصوص لم تنشر لابن عربي ملحق خاتم الأولياء للحكيم الترمذي ص ٤٨٢ ، ٤٨٣ ، الصوفية في الإسلام ص ٨٤ ـ ٨٦ .

نفسك بعقيدة بعينها كل الوصل فتكفر في البقية ، فإن وصلت نفسك فقدت خيراً كثيراً ـ لا بل لم تستطع أن تعرف الحق الصراح في الأمر . . وكل إنسان يمجد ما يعتقد . فإلهه مخلوقه . . وهو لذلك يعيب عقائد الآخرين التي لو أنصف ما عابها فإن عيبه لها قائم على الجهل ولم يدخل نفسه في عقائد الناس . . . ولأدرك الله في كل معتقد »[1] . وهذا اللون من الكلام لاينفرد به ابن عربي ، لأنه قد سُبق إليه فوجدناه قبل ذلك عند الحلاج ومدرسته ، وعند عفيف الدين التلمساني ؛ وعلى سبيل الإجمال تجد هذا يمثل اتجاهاً عاماً لدى متصوفة الفرس والحلوليين من المتصوفة .

وهذا الغلو الذين يخرج في كثير من الأحيان عن منطق الإيمان بما جاء به محمد ﷺ جعل كثيراً من رجال التصوف المعتدلين يقومون بحركة نقد من الداخل للتصوف وقضاياه ، فوجدنا كلاً من الجنيد وسهل التستري والغزالي وغيرهم يلفتون النظر إلى ضرورة الربط بين الحقيقة والشريعة والظاهر والباطن ، وأنه لايسع أحد أن يصرح في سكره ووجده بما يناقض ما جاء به محمد ، وجعلوا كل حقيقة غير مؤيدة بالشريعة باطلة ، وردوا كل باطن يتعارض مع الظاهر وجعلوا التحلل من الشريعة كفراً وزندقة ، وعبارات الجنيد وسهل صريحة وكثيرة في ذلك .

المعرفة والعلم :

من الملاحظ أن لفظ المعرفة لم يرد في القرآن الكريم مضافاً إلى الله سبحانه كصفة من صفاته . بخلاف لفظ العلم الذي وصف الله نفسه به في صيغ الفعل المختلفة ، وكذلك مشتقات هذه المادة « علم » فوصف نفسه بأنه عالم ، علّام ، ويعلم ، عَلِم .

وبالنسبة لإضافة هاتين الصفتين للإنسان فإننا نلاحظ أن القرآن وصف

(١) لواقح الأنوار : ٢١٩/١ ، الصوفية في الإسلام : ٦ .

الإنسـان بالمعـرفـة فقـال سبحـانـه : ﴿ يعـرفـونـه كما يعرفون أبناءَهم ﴾ [1] ﴿ فلعـرفتهم بسيـماهم ولتعـرفنهم في لحن القـول ﴾ [2] فجـاء وصف الإنسان بالمعرفة في هذه الآيات وفي غيرها مطلقاً غير مقيّد ولا مشروط .

وأحيـانـاً نجـد القـرآن يصف الإنسـان بالعلم . كما في قولـه سبحـانـه : ﴿ يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا ﴾ .

وقوله : ﴿ وما أُوتيتم من العلم إلاّ قليلاً ﴾ .

وقوله : ﴿ وعلمك ما لم تكن تعلم ﴾ .

وعند تأمل هذه الآيات نجد أن وصف الإنسان بالعلم فيها لم يكن مطلقاً كما هو الشأن في وصفـه بالمعـرفـة في الآيـات السـالفـة بل جاء مقيـداً . ففي الآية الأولى جاء وصف الإنسـان بالعلم مقيـداً بأنه متعلق بظاهر الأشياء فقط ، وفي الآيـة الثـانية جاء وصفه بالعلم مقيداً بالقليل منه ، وفي الآية الثالثة جاء العلم فيها مقيداً بأنه تعليم من الله .

وهـذا ربـما يطـرح علينا ضرورة التفرقة بين العلم والمعرفة وأيهما يكون وصفاً لله ، وأيهما يكون وصفاً للإنسان ، وينبغي أن يكون سبيلنا في ذلك هو استعمال القـرآن لكـلا اللفظين وليس اجتهاد مفكر أو استعمال مفسر أو لغوي ، إن عدم مجيء المعرفة صفة لله تعالى في كتابه وقصر وصفه بالعلم ربما أوحى إلينا أن صفة المعـرفـة تتعلق بظـواهـر الأشيـاء دون باطنهـا ، أمـا صفة العلم فتتعلق بظواهر الأشيـاء وبـواطنهـا معـاً على حد سواء ، وقـد وصف الله نفسـه بالعلم دون المعـرفـة . لأنـه يعلم ظواهـر الأشياء وباطنها علماً مطلقاً . أما الإنسان فوصف بالمعـرفـة فقط لقصور معرفته ، وتعلقها بظواهر الأشياء فقط ، ولما وصفه القرآن بالعلم جاء وصفـه بذلـك مقيـداً غير مطلق . مرة جاء مقيداً بظواهر الأشياء . ومرة وصف بأنه قليل ومن الله .

(١) البقرة : ١٤٦ .
(٢) محمد : ٣٠ .

وإذا كان العلم يتعلق بظواهر الأشياء وباطنها فإن كل من يتصف بالعلم فإنه يوصف بالمعرفة من باب أولى ، ولما كانت المعرفة قاصرة على ظواهر الأشياء فإن من يوصف بالمعرفة لا يوصف بالعلم . وهذا يعني أن كل عالم هو بالضرورة عارف ؛ وليس كل عارف يكون عالماً ، ولذلك كان استعمال صفة العلم مضافة إلى الإنسان من باب التجوز في الاستعمال .

هذا فيما يتعلق باستعمال القرآن لهاتين الصفتين مضافة إلى الإنسان ومضافة إلى الله .

أما على ألسنة الصوفية والمفكرين فإننا نجد كلا اللفظين يستعمل مكان الآخر ، ولا فرق بينهما إلاّ عند من يريد أن ينبّه إلى أمر زائد على الاستعمال العادي للكلمتين ، كمن يتعرض بالحديث لنظرية المعرفة مثلاً ، فلابد أن ينبّه إلى الفروق بينهما ، وكذلك الصوفية منهم من يفرّق بينهما عند حديثه عن العارف والمعرفة وإن كان هو يخلط بينهما في استعماله العادي للكلمتين .

غير أن المعرفة تقتصر على اللقاء المباشر بين الذات العارفة وموضوع المعرفة خلال التجربة الحسّية . أما العلم فيكون أشمل من ذلك حيث يشمل المعلومات المكتسبة بالنظر العقلي والدليل البرهاني ، أوما جاء منها عن طريق النقل بالوحي والتلقين ، والعلم الذي يضاف إلى الإنسان يكون سبيله عادة الرواية أو الدراية ، أما المعرفة فسبيلها التجربة المباشرة . وهذا المعنى قد أشار اليه أبو بكر الوراق حين قال : المعرفة معرفة الأشياء بصورها وسماتها ، والعلم علم الأشياء بحقائقها . وهذا المعنى هوما أشار إليه القرآن في التفرقة في الاستعمال بين اللفظين [٢] . ولعل معرفة هذه الفروق الدقيقة بين كلمة العلم والمعرفة قد أوحت إلى الصوفية أن يستعملوا « صفة » المعرفة في التعبير عن مسلكهم وطريقتهم في الكشف عن الحقيقة بدلاً من لفظ العلم . ولما سبق من

---

(١) راجع التعرف : ٦٦ .

(٢) انظر نيكلسون في التصوف الإسلامي وتاريخه ٩ ـ ١٥ .

أن المعرفة ترتبط باللقاء المباشر بين العارف وموضوع معرفته ، وهذا ما يؤكده الصوفية في نهاية الطريق أنهم يلتقون بالله مباشرة خلال انمحاء ذواتهم بصفاتها في الله ، حيث تفنى الكثرة والأغيار ، ولا يبقى إلا الله الواحد القهار .

ويؤكد الصوفية على هذا اللقاء المباشر في المعرفة الصوفية ، أما العلم فهو دون ذلك بمراحل عديدة . وما قيمة العقل والبرهان أمام المواجهة المباشرة بين قلب العارف وموضوع معرفته ، ولهذا كان الصوفية يتيهون على أقرانهم من المفكرين وأهل الظاهر ويقولون لهم : أخذتم علمكم ميتاً عن ميت وأخذنا علمنا عن الحي الذي لايموت . يريدون بذلك أن العلم الظاهري لايستفاد إلّا من خلال مناهج تعتمد في أدلتها على قيل وقالوا ، بخلاف المعرفة الصوفية المباشرة ، وقد قيل إن ذا النون المصري هو أول من تكلم عن الفروق بين المعرفة الصوفية والعلم الظاهر ، ليوضح الفرق بين طبيعة الحقائق التي يصل إليها الصوفي وطريقة علماء الظاهر أو علماء الشريعة [١] . غير أننا نلاحظ هذه التفرقة عند كثيرين غير ذي النون ، فنجد سهلاً التستري يفرق بين العلم والمعرفة بما يدل على تفاوت مراتبهما فيجعل « . . . بدءَ الأشياء المعرفة وآخرها العلم . وبدءَ الشيء العلم وآخره المعرفة . وآخر باب من العلم أول باب من المعرفة ، وأول باب من المعرفة السكون إلى الله عزوجل ، وكمال الذكر هو العلم بالمشاهدة [٢] .

ويشرح الصقلي قول سهل السابق بأن بدء الأشياء هو الميثاق أخذه الله على عباده أزلاً حيث تمت خلاله المعرفة . وآخرها العلم في الدنيا بصفات الكمال للحق ، وبدء الشيء العلم ـ أي التوحيد بالعبادة ـ وهي لاتتم إلّا بالعلم ، وآخره المعرفة أي ثبات اليقين بمعرفة الحقيقة كما قال الرسول لحارثة : لكل حق

(١) انظر : التراث الصوفي ص ٢١٩ ؛ وراجع اللمع للسراج ص ١٠٤ .
(٢) انظر : التراث الصوفي ص ٢١٩ .

حقيقـة فما حقيقـة إيمانك . الحديث ، فقال له الرسول : عرفت فالزم ، مؤمن نوَّر الله قلبه بالإيمان .

وقـولـه : آخـر باب من العلم أول باب من المعرفة ، يعني آخر باب من علم الأوامـر والنـواهي الشـرعيـة . وهـذا في النهـاية يؤدي إلى السكون والطمأنينة وحسن التوكل [1] .

ومن المفيـد أن نشـير هنـا إلى أن بعض المتصوفين يفرق في معرفته بين منهج المتكلمـين والمنهـج الصـوفي . فالمتكلمـون يبـدأون منهجهم فيستدلون به على وجود الخالق . بينما يبدأ العارف بمعرفة الخالق أولاً ثم يعلم أن له خلقاً .

صفات العارف :

لعـل ما سبق يلقي لنـا الضـوء على المعـرفـة الصـوفيـة من حيث منهجها ، ووسيلتهـا ، وغـايتهـا ، وبـالتـالي فإن صفـات العارف مأخوذة في جوهرها من حديثهم عن المعـرفـة وعن وسيلتهـا وحقيقتهـا ؛ ولذلك نجد العارف مقيداً في طريقـه بمجمـوعـة من القيـود التي ألـزم نفسـه بها ، ولم تفرض عليه من خارج ذاته . وكلام الصوفية عن العارف يختلف فيما بينهم إلى درجة التناقض أحياناً ، وهذا أمر طبيعي إذا أخذنا في اعتبارنا أن كل صوفي يتكلم عن العارف من واقع حالـه هو ، ومن واقـع غربتـه الذاتية البحتة . فليس هناك منهج ملزم لجميعهم متفق عليـه فيـما بينهم ، ولكن كل صوفي يتكلم عن العـارف من واقـع تجربتـه الخـاصـة كما سبق ، ومـع ذلك نجد صفات العارف تكاد تكون محل اتفاق بين الصوفية ومن أهمها :

١ ـ الحـيرة ودوام التفكـر ، فالعـارف كلما ازداد معرفة بالله ازداد تحيّراً فيه ، ويلازم هذه الحيرة دوام التفكّر ، قال إبراهيم بن أدهم : آية العارف أن يكون خاطـره أكثـر اشتغالاً بالتفكّر والعبادة ، ويكون أكثر كلامه ثناءً ومدحاً للحق ،

---

(١) نفس المرجع .

وغالب نظره في لطائف الصنع والقدرة [1] والنظر في التوحيد دونه متاهات تضل فيها الأفكار وتتحير العقول .

٢ ـ ملازمة الصمت ؛ وأبو سليمان الداراني يجعل ذلك شرطاً في العارف ، لأن المعرفة عنده أقرب إلى السكون منها إلى الكلام .

وينتج عن ملازمة الصفتين السابقتين للعارف كثرة بكائه فتفيض عينه بالدمع مما عرف من الحق ، ولكن بكاء العين لايعني حزن القلب ، فإذا كانت عين العارف باكية فإن قلبه ممتلىء بالفرح والسرور ، لما كشف له من مشاهدات وما عرف من حقائق [2] .

٣ ـ دائم الخوف ، متبرم بالبقاء في ذلك الهيكل الجسدي لما عرف عنده من أن في الموت لقاء مع الله فتنقلب حياته كدراً لشدة شوقه إلى لقاء الله . ويفسرون في ضوء هذا الموقف قول النبي ﷺ : من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه .

٤ ـ تغلب عليه صفة الرحمة والحلم مع الناس ، وهو يشبه في ذلك الأرض التي يطؤها المؤمن والكافر والبر الفاجر ، وكالسحاب يسقى بمائه كل شيء ، وكالمطر يسقى ما يحب وما لا يحب . فهو دائم النفع لمن قرب منه ، لايكدره شيءٌ ويصفو به كل شيء ، تضيءُ له أنواع العلم فيبصر بها عجائب الغيب ومكنون الأسرار .

٥ ـ دائم الذكر ، ورؤيته من يراه تدعو إلى الذكر ، فلا يراه أحد إلّا قال : الله ، ولا يسمع ذكره أحد إلّا قال : الله . وذلك لشدة قربه من الله في سرّه ونجواه ، قال عنه ابن عربي : ذو روح وريحان ، قلبه طريق مطرقة لكل سالك ، صاحب دليل وكشف ، يكرم الوارد ويتأدب مع الشاهد ، بريء من

(١) راجع كشف المحجوب ص ٤٢٥ ، تذكرة الأولياء ، ترجمة إبراهيم بن أدهم .
(٢) راجع التعرف ص ١٦٢ ـ ١٦٤ .

العلل ، كلما رأيته لاتملك إلا أن تقول : الله ، ولو تكررت الرؤية وتعدد اللقاء .

٦ ـ ذو همة فعالة ، وصاحب غيرة على محارم الله أن تنتهك متنقل في معرفته من حال إلى ما هو أرقى وأرفع ، فلا حال دائمة له ، لأنه قد محيت رسومه ، وفنيت هويته ، وفنيت آثاره بآثار غيره ، ولذلك قال عنه ذو النون : كان ها هنا ثم ذهب ، وقال أيضاً : هو معهم بائن عنهم ، فلا تطلبه في حال إلّا افتقدته فيه ، فلا تلحظه الأغيار ، وهو مستوحش من الخلق ، تبدو عليه علائم الفقر مع ما هو فيه من عزة وغنى عن الخلق ، وهو لا يعتقد باطناً من العلم يناقض ظاهراً من الحكم ، ولاتحمله كثرة نعم الله عليه على هتك أستار محارم الله ، ولذا كانت معاشرة العارف كمعاشرة الله ، يحتملك ويحلم عليك تخلقاً بأخلاق الله (١) .

وقد ذكر ابن عربي في الفتوحات المكية (٢) جملة من الصفات المعتبرة عنده في العارف ، فجعله مطلعاً على الغيب من غير حجاب ، له جمع الخير ، ويتحكم بالمشيئة لا بالاسم ، قد استوت طرفاه فأزله مثل أبده ، تدور عليه جميع المقامات ولا يدور هو عليها . له يدان يقبض بهما ويبسط في عالم الغيب والشهادة عن أمر الحق ، ولاية ، وخلافة ، حمّال أعباء المملكة . . وله في الملكوت وقائع مشهودة ، متفرّد بلا انفراد ، متواتر الأحوال ، . . ذو نور طامس ، شعاعاته محرقة ، وإرادته مقلقة ، يرد عليه ما لا يعرف . . . إلخ .
ولاشك أن هذه الخصائص التي أضافها ابن عربي إلى شخص العارف لاتتمشى إلّا في ضوء مذهبه في وحدة الوجود ، لأن بعضها صفات للخلق وبعضها الآخر من صفات الخالق ، وهو يعلل ذلك بأن العارف لايتكلم إلّا

---

(١) راجع الحلية ٩/٣٧٦ .
(٢) راجع الفتوحات ٢/٣١٦ ـ ٣١٧ ؛ ختم الأولياء للترمذي (ملحق نصوص لم تنشر بتحقيق عثمان يحيى) ص ٤٨٣ .

بالله ولا يكـون إلّا بالله مع الله ، ولا حال له أصـلاً إلّا وهـو في المعيـة مستغـرق بدوام ذكره .

الفناء : المحمود منه والمذموم :

سبق من كلام الصوفية في المحبة والمعرفة أن كلا الموقفين يؤدي بالصوفي إلى الفناء مع الفارق بين من يقول بالحلول والاتحاد نتيجة لفنائه ومن يقف منهم عند حد القول بالفناء فقط ، والقول بالفناء عموماً لم ينشأ في الفكر الإسلامي إلّا في أحوال الصوفية المتأخرين في القرن الثالث الهجري وبعده ، على يد أمثال ذي النون (ت ٤٢٥ هـ) والجنيد (ت ٢٩٧ هـ) والحلاج .

نعم كان في البصـرة من العبـاد والنساك من إذا سمع القرآن يتلى يخرُّ مغشياً عليـه كالمصـروع ، كما صعق موسى حين تجلى ربّـه للجبـل من شدة المـوقف وضعف الاستعـداد البشـري ، وكتب التـاريخ تحدِّثنـا أن جهيـراً الضـرير ، وزرارة بن قاضي البصرة كان يصلي خلف إمامه ، فلما قرأ الإمام الآية الكريمة ﴿ فإذا نقـر في النـاقـور ، فذلك يومئذ يوم عسير ﴾ [1] خرَّميتاً ، وحدث لأبي جهير الضرير مثل ذلك ، ومن المفيد أن نشير هنا إلى أن هذا اللون من الفناء ليس دليلاً على كمال الإيمان ولا كمال المحبة لله ولا قوة اليقين والثقة به . لأنه لو كان دليلاً على هذه المعاني لكان أكمل الخلق إيماناً ومحبة ويقيناً أكثر الناس كلاماً عنه وتنبيهاً إليه ، ولعرفناه عن طريقه وعن طريق صحابته .

١ ـ والفنـاء الـذي تكلم عنـه الصـوفيـة هووليـد طبيعي لمذهبهم في المحبـة والمعرفة ، وهما متلازمان بالضرورة فكل من عرفه حقاً فقد أحبه ، ونستطيع أن نفرّق بين ثلاثة أنواع من الفناء عند الصوفية أشار إليها ابن تيمية :

١ ـ النـوع الأول : فناء عن إرادة ماسوى الله ، وعن عبادة ما سواه ، وتكون إرادتـه عنـد حدود إرادة الله للأشيـاء ، فلا يريد إلّا مراد الله ، وهذا النوع من

(١) مشاهير علماء الأمصار لابن حيان ص ٩٥ ـ ٩٦ .

الفناء وليد المحبة التي تتعلق بما يحبه الله ويرضاه ، فيكون هوى النفس تابعاً لما جاءت به الرسل ونزلت به الكتب ، فلا يريد المرء إلّا ما يريده الله ، ولا يحب إلّا ما يحبه الله ، وعند ذلك تتحد إرادته مع إرادة الله ، ويفنى مراده عند رؤ ية إرادة الله . وهذا النوع هو مقام النبيين والأولياء والصالحين من أتباع الرسول الواقفين عند أوامره ونواهيه ، المتقربين إلى الله بفرائضه ونوافل رسوله .

٢ ـ أما النوع الثاني من الفناء الذي تكلم عنه الصوفية ، فهو فناء عن شهود السوى ، بمعنى أن يفنى المرء عن شهود ما سوى الله . وقد يكون من أسبابه استغراق القلب في المداومة على الذكر والعبادة ، فلا يشعر حال استغراقه إلّا بالله ، رغباً أو رهباً ، محبة فيما عند الله أو خوفاً من بطش الله وعذابه ، فإذا اشتد به حاله أصبح غائباً عن نفسه وبمشهوده عن شهوده ، وبمذكوره عن ذكره ، وبمعروفه عن معرفته ، حتى يفنى من لم يكن ويبقى من لم يزل ، وفي هذه يصبح عنده لا فرق ولا أغيار ولا كثرة . ويطلق ابن تيمية على هذا النوع أنه فناء القاصدين من الأولياء والصالحين . وليس دليل كمال في إيمانهم ولكنه دليل ضعف في استعدادهم ، لأن الصحو أفضل من السكر والبقاء أفضل من الفناء .

٣ ـ أما النوع الثالث فهو الفناء عن وجود السوى ، وهو الفناء الذي يؤدي إلى الحلول والاتحاد ، فلا يرون في الوجود وجوداً لسواه ، لا به ولا بغيره ، بل الكل عندهم عدم محض ، ولا موجود حقيقة إلّا الله . والفرق بين هذا الفناء والذي قبله ؛ أن أصحاب هذا النوع الأخير يرون أن كل مايحيط بهم من عالم الأشياء هو رب السموات والأرض . أما أصحاب النوع السابق فإن قلوبهم لما استغرقت بذكر الله ومحبته لم يروا خالقاً ولا مدبراً ولا رازقاً إلّا الله فسلّموا له أمورهم إما خوفاً من عذابه ، وإما طمعاً في رضوانه ، ولهذا فإن حالهم في الفناء جاء من منطلق الرجاء أو الخوف ، وأكمل أنواع الفناء ، هو الفناء عن إرادة العبد عند رؤ ية إرادة الله وما سوى ذلك فهو دليل نقص وآية عجز ، والنوع

الأول من الفناء قد يسمى أحياناً فناء عن عبادة ما سوى الله وكلا الاسمين متضمن للآخر . وهذا هو الفناء المحمود شرعاً .

أما الفناء عن شهود السوى ، فتلك حال ناقصة عند أئمة العارفين وليس هو الغاية ولا شرطاً في بلوغ الغاية ، وإنما الغاية الفناء عن عبادة ما سوى الله والفناء عن إرادة ما لايريده الله ، وتلك حال النبيين ، وهي تحقيق الحقيقة وعلامة على إخلاص الدين لله ، فيفنى بعبادة الله عن عبادة ما سواه ، وبمحبته عن محبة ما سواه ، وبخشيته عن خشية ما سواه ، وبالحب فيه والبغض فيه عن الحب والبغض فيما سواه ، فلا يكون لمخلوق من المخلوقين ـ لا لنفسه ولا لغير نفسه ـ على قلبه شركة مع الله .

أما مجرد شهود الحق من غير فعل المأمور وترك المحظور فهذا ليس دليل إيمان ولا آية يقين ، ولا يستدل به على كمال صاحبه لا علماً ولا ديناً ، فضلاً عن أن يكون غاية العارفين .

والذي لايشهد وجود السوى مطلقاً ، إن شهده عين السوى فهذا قول الملاحدة القائلين بوحدة الوجود ، وإن كان ذلك لغيبته وإعراضه عن شهود السوى ، فإن شهد ما سواه مخلوقاً له ، آية له ، وشهد ما فيه من آياته كان أكمل إيماناً ممن لم يشهد السوى أصلاً .

ومن قال من الصوفية إنه يفنى عن شهود فعل الرب حتى لا يستحسن ولا يستقبح معصية ، فهذا غلط عند أئمة الصوفية ، ولقد حذّر الجنيد من أمثال هؤلاء ، ونصح بضرورة التفرقة بين المأمور والمحظور ، وبين ما يحبه الله وما يكرهه ، أما من لم يشهد بقلبه إلاّ خلقه الشامل وإلاّ مشيئته العامة ، وإلا ربوبيته الشاملة لكل شيء فهو لم يفرق بين عدو الله وولي الله ، ولا بين المأمور والمنهي ، والفناء عن السوى يعني أنه قد فنيت إنيته وتلاشت هويته فجعل الوجود كله شيئاً واحداً ، فجعل أنيته متحدة بأنية الخالق ، ولم يكن عنده أغيار

ولا كثرة وإنما تحقيق للوحدة ، فلا يقال هو غير الله ولا سواه ، ولا يخفى ما في هذه الأقوال من خروج على ما جاء به الوحي واستقرت عليه الأمة [1] .

ومعلوم أن في نفس كل إنسان ميلاً إلى ما يحب ونفوراً مما يكره ، ولا يتصور خلو إنسان من هذين العاملين ، الحب والكره ، فإذا لم يحب ما يحبه الله ورسوله ولم يبغض ما يبغضه الله ورسوله كان حبه وكرهه تابعاً لهوى نفسه ، فيحب ما تحبه نفسه ويبغض ما تبغضه نفسه ، فيخرج بذلك عن المحبة الشرعية التي تتحد فيها محبة النفس مع ما يحبه الله ورسوله ، فيخرج عن الحب الشرعي إلى الحب الشيطاني البدعي ، ومعلوم أن القول بالفناء عن السوى متضمن كل هذه المحاذير الفاسدة ، لأن استحالة المخلوق في الخالق أو العكس تقتضي اتصاف المخلوق بصفات الكمال الواجبة لله ، كما تقتضي اتصاف الخالق بصفات المخلوق وما فيها من نقص ، وما يطرأ عليها من تغيّر وتبدّل ومحو وإثبات ، فمن صفات المخلوق الضعف والافتقار والذل ، ومن صفات الحق الغنى والقدرة والعزة ويستحيل عليه تعالى نقيض ذلك من صفات المخلوقين ، ولهذا لما سئل الجنيد عن التوحيد أجاب بقوله : إفراد الحدوث عن القدم ، بمعنى الإيمان بمباينة الخالق لخلقه وتمييز القديم عن المحدث ، وهذا ما اتفق عليه أئمة الصوفية وشيوخهم ، فهم جميعاً على أن الخالق بائن عن مخلوقاته ، ليس في المخلوق شيء من ذاته ، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته . وإنما الرب رب بذاته ، والعبد عبد بذاته ﴿ إن كل من في السموات والأرض إلاّ آتي الرحمن عبداً ﴾ [2] .

ومما ينبغي أن نلفت النظر إليه أن القول بالحلول أو الاتحاد يرتبط بوشائج قوية بأقوال النصارى في المسيح عيسى بن مريم ، فهم يقولون بحلول اللاهوت في الناسوت ، وإن كان هناك من فروق بين الموقفين فإن القائل بالحلول من الصوفية يقول بالحلول المطلق والعام ، أما النصارى فيقولون بالحلول المقيد

(١) رسالة في إبطال وحدة الوجود لابن تيمية ١ - ٦١ مجموع الرسائل والمسائل ط المنار .
(٢) سورة مريم : الآية ٩٣ ، وانظر المرجع السابق .

الخاص ، ويجعلون حلول اللاهوت مقيداً بناسوت عيسى فقط وليس كل البشر ، وليست الصلة بخفية على من يقرأ تراث الحلاج وابن عربي ، فألفاظ الدير ، والرهبان ، والكنيسة ، واللاهوت ، والناسوت ، تتردد كثيراً في تراث كل منهما بشكل يدعو إلى التساؤلات الكثيرة حول هذه الظاهرة .

فالحلاج يقول :

سبحان من أظهر ناسوته ... سر سنا لاهوته الثاقب
حتى بدا في خلقه ظاهراً ... في صورة الآكل الشارب

وهذا يشير صراحة إلى الحلول الخاص الذي قالت به النصارى في عيسى بن مريم .

أما الفناء عن عبادة ما سوى الله ، والفناء عن إرادة العبد لتتحد مع مراد الله فذلك هو تحقيق معنى شهادة أن لا إله إلا الله ، فلا يشهد لمخلوق شيئاً من الإلهية ، فلا يستحق العبادة ولا الموالاة سواه ، ويتحقق في ذلك معنى قوله : ﴿ إياك نعبد وإياك نستعين ﴾ وقوله : ﴿ فاعبده وتوكل عليه ﴾ . وإذا شهد العبد هنا أن الله هو المستحق للعبادة مع رؤيته لنفسه لم يكن قد شهد حقيقة ﴿ إياك نستعين ﴾ وإذا شهدت حقيقة أنه الفاعل لكل شيء ولم تشهد أنه المستحق للعبادة دون سواه ، وأن عبادته إنما تكون بما أمر به رسوله وبما نهى عنه لم تشهد حقيقة إياك نستعين ، وإذا تحققت بقوله : إياك نعبد وإياك نستعين تحققت بالفناء في التوحيد الذي بعثت به الرسل ونزلت الكتب ، فلا يكون هوى النفس على خلاف ما جاءت به الرسل ، وإنما يكون هواها تابعاً لما جاءت به الرسل ، فيغضب إذا انتهكت محارم الله ، أكثر من غضبه لنفسه ، كما كان حاله ﷺ ، فلا يغضب إلاّ إذا انتهكت محارم الله ، وكان لا يكره ولا يحب إلاّ لله . .

ومعلوم أن الغاية القصوى في جميع الأديان إخلاص الدين والعبادة لله ،

وهـذا الفنـاء عن عبـادة السوى ، وهو حال الخليل إبراهيم الذي عبّر عن حاله بقـولـه : « إن صلاتي ونسكي ومحيـاي ومماتي لله رب العـالمين ، لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين » .

المعرفة ومستوياتها عند الإمام الغزالى

ينفـرد الغـزالي من بين المتصـوفة بمنهجية خاصة في تفكيره يتميز بها عن بقية المتصوفة ، ذلك أنه قد ولج ميادين مختلفة قبل أن يخوض مجال التصوف ، وكان له في كل ميدان أثر لا يمكن لباحث أن يتجاهله فتلتقي به وبآثاره في ميدان الفقه وأصـولـه ، حيث تقـرأ « المستصفى » من أهم مصـادر الأصـول الفقهيـة عنـد الشافعية ، وتلتقي به في ميدان علم الكلام حيث تجد العديد من المؤلفات التي نصـر بها مذهب الأشـاعرة ، ومن أهمها فيصل التفرقة ، إلجام العوام ، المقصد الأسنى ، إلـخ . وتلتقي في ميـدان الفلسفـة ، فتجـد بيـانـه العظيم « لمقاصد الفـلاسفـة » ثم بيانه « لتهافت الفلاسفة » وهذان الكتابان من أهم المراجع في الفلسفة التقليدية والرد عليها ، ولقد اعتمد عليها كثير من الذين تصدوا لتفنيد آراء الفلاسفة في الإلهيات ، ونلتقي به في مجال التصوف ، فتجد : إحياءَ علوم الدين ، والمنقذ من الضلال ، وجواهر القرآن ، وغيرها من الرسائل الصغيرة .

وفي مجال التربية والدراسات النفسية تجد رسالة أيها الولد ، ومعارج القدس في معـرفـة أحـوال النفس . وفي الـدراسات المنطقية تجد القسطاس المستقيم ، وميزان العمل ، ومدارك العقول ، إلخ .

وهكـذا نجـد الغـزالي يضـرب في كل مجالات المعرفة الإنسانية بسهم وافر . وحـين نتلكم عن مذهبـه في المعـرفة ينبغي أن يكون واضحاً أن حديثه عنها جاء متشعباً وعلى مستويات . فهو أحياناً يتكلم عن المعرفة ووسائل الإدراك الحسّي بمنطق الفيلسوف والمتكلم . فنجده أحياناً يميل إلى الأخذ ببعض آراء أرسطو

في النفس وتعـريفهـا ، وفي وسـائـل الإدراك الحسّية . وفي هذا المستوى لانعثر على الغـزالي المتصـوف وإنـما نجـد الغزالي الفيلسوف والمتكلم العقلاني والمفكر النظـري . وفي كثير من الأحيـان نجـده يحدِّثنا عن المعرفة القلبية ، والوجدان والذوق وعين البصيرة وأدوات القلب للمعرفة . وفي هذا المستوى نجد الغزالي المتصـوف الـذي يطـالعنا بنظرية متكاملة في المعرفة القلبية والوجدان الباطني . حقيقـة أن حديثـه عن المعـرفـة القلبية أو الصوفية لم يخل أحياناً من بعض الآثار الفلسفيـة المتمثلة في بعض آراء الأفـلاطـونيـة المحدثة ، إلاّ أن هذين المستويين جاءا متـمايـزين في تراث الغـزالي عن المعـرفة ، بحيث يدرك الدارس سهولة أن الغـزالي في هذا المستـوى فيلسوف وفي هذا المستوى متصوف ولايجوز الخلط بين هذين المستويين عند قراءة الغزالي أو الحديث عنه ، حتى لاتصدر على الرجل أحكام قد تكون بعيدة عن الإنصاف والموضوعية ، ومن المفيد أن نشير هنا إلى أن الغـزالي لم يتكلم عن المعـرفـة بلسـان الصوفية كواحد منهم جرّب وشاهد إلاّ بعد أن تكلم عن المعرفة كفيلسوف ، وعلى مذهب الفلاسفة ، فهو قد تحدث عنهـا أولاً بلغـة الفـلاسفة وعلى مذهبهم كواحد منهم ، ولما لم يجد فيها مايطلبه من برد اليقـين وأمـان النفس ، ولـج ميـدان التصـوف بالتجـربـة والمعـايشة ، وبـالـوصف بعـد ذلـك ، وهذا يتمشى مع حياته الفكرية وتطورها . ولابد من إلقاء ضوء على هذين المستويين في موقفه من المعرفة .

أولا : الإدراك ـ رسائله .

يتكلم الغزالي في « معارج القدس » عن النفس الإنسانية وقواها المتعددة ، ووظـائفهـا ، وأثر هذه القوى في حياة الإنسان . ثم يتكلم عن الإدراك باعتباره من قوى النفس ، ويبدأ بتقسيم الإدراك إلى مستويين [1] .

---

(١) معارج القدس ص ٢٢ .

١ ـ فهنـاك إدراك ظاهـري تقـوم به قوى الإدراك الظـاهـرة الخمسـة وهي : اللمس ـ الذوق ـ الشم ـ السمع ـ البصر .

٢ ـ وهناك إدراك باطني ، وتقوم به وسائل الإدراك الباطنة كالوهم والخيال والذاكرة .

ويفصّـل الغـزالي كيف يتم الإدراك بهذه الـوسـائل (الظاهر منها والباطن) وكيف يتم توصيـل المـدركـات الجـزئيـة المحسـوسة إلى الحس المشترك لتتكون المعاني الكلية في ذهن المرء ، كل ذلك جاء عنده ببسط وإيضاح في شرح الدور الذي تقوم به كل حاسة في تكوين المعرفة وتشكيلها في ذهن العارف ، ثم يصعد من ذلـك كله إلى اتخـاذ هذه الأدوات الإدراكيـة دليلاً على عظمة الخالق وبالغ حكمته ، فيقول : فانظر إلى ترتيب حكمة الله تعالى في خلق الحواس الخمس التي هي آلة الإدراك ، فأولها حاسة اللمس ، وإنما خلقت لك حتى إذا مسّتك نار محرقـة ، أو سيـف جارح تحسّ به فتهـرب منـه ، وهـذا أول حس يخلق للحيـوان ، ولايتصـور حيوان إلاّ ويكون له هذا الحس ، لأنه إذا لم يحس أصلاً فهـو ليس بحيـوان ، وأنقص درجـات الحس أن يحس الإنسان بما يلامسه ، ثم افتقـرت إلى حسّ تدرك به ما بعـد عنـك . فخلق لك الشم إلاّ أنـك تدرك به الرائحة ولا تدري من أين جاءت ، فتحتاج إلى أن تطوف كثيراً من الجوانب ، فخلق لك البصـر لتـدرك به مابعد عنك وتدرك جهته فتقصد تلك الجهة ، وأما ما بينك وبينه حجاب فلا تبصره ، وقد لا ينكشف الحجاب إلاّ بعد قرب العدو منك ، فتعجز عن الهرب ، فخلق لك السمع حتى تدرك به الأصوات من وراء حجاب ، وكل ذلك لم يكن يغنيك لو لم يكن لك حسّ الذوق ، إذ يصل الغذاء إليك فلا تدري أنه موافق لك أو مخالف [1] وهذا لايتأتى إلاّ بحاسة التذوق . وهذا الترتيب في نظر الغزالي لايعبرّ عن أهمية الحواس حسب ترتيبها وإنما يعبرّ

---

(١) راجع الإحياء ٤/١٠٦ ـ ١٠٧ .

عنها حسب وظيفتها الخلقية وبداية ظهورها مع الطفل . وليس لهذا الترتيب أفضلية في المعرفة .

فحاسة اللمس عامة في الجنس الحيواني كله ، وهي من آيات الله الظاهرة ، ولا يتصور جنس الحيوان بدونها ، لأنها أداة للدفاع عنه ضد غير الملائم لطبعه ، فيهرب الحيوان من الحر إلى الظل ، عند إحساسه بحرارة الشمس ، وكذلك الحشرات تتمتع بهذه الحاسة حتى أن الدودة وهي أخس الكائنات ، عند الغزالي تتمتع بحاسة اللمس ، فأنت تشاهدها منقبضة إذا غرزت فيها إبرة هرباً من الألم ، وليس هذا شأن النبات أو الجماد ، فكأن هذه الحاسة عامة في كل كائن حي .

واللمس قوة مبثوثة في جميع البشرة الحيوانية (لحمه ـ وعرقه وعصبه) يدرك بها الفرق بين الأضداد في الكيفيات الأربعة .

١ ـ حاكمة في التضاد بين الحرارة والبرودة .

٢ ـ وحاكمة في التضاد بين الرطوبة واليبوسة .

٣ ـ وحاكمة في التضاد بين الصلابة والليونة .

٤ ـ وحاكمة في التضاد بين الخشونة والملاسة .

وهي الطليعة الأولى للنفس البشرية ولا يخلو جزء من البشر ، من الانتفاع بها والتزود بها .

ويبين الغزالي حكمة الله منها في أن الحيوان قد خلق متحركاً بالإرادة، مركباً من العناصر المتباينة، ولايؤمن عليه من أضرار الأماكن وتنوعها وتعاقبها عليه، فأيّده بالقوة اللمسية ، ليهرب بها من المكان المنافر ، ويطلب الملائم ، فكأنها جند مسخرة لخدمة الإنسان وتحقيق نفعه ودفع الضرعنه . وهي تدرك موضوعها بملامسته وملاصقته حتى تتعرف عليه ولا تدركه بدون مباشرته أصلاً . وهذا يتفق فيه الغزالي مع جميع الفلاسفة .

وآلـة اللمس عنـده ، جسم لطيف يسري في شباك العصب منتشراً في جميع أجـزاء البشـرة ويسميـه روحـاً حيوانياً ، يعمل في خدمة جميع الحواس الأخرى الظاهرة منها والباطنة .

أمـا حاسـة الشم : فهي مبثـوثـة في زائدتي الدماغ يدرك بها الروائح الطيبة والكريهة . وهذه القوة في الحيوان أشد وأكثر من الإنسان ، وهي أول ما يتزود به الإنسـان بعـد حاسـة اللمس ، ومن أهم وظـائفهـا أن الحيوان قد خلق بجبلته محتـاجـاً إلى التغـذيـة ، ومنهـا ما لا يلائمـه فأمـدّه الله بالقوة الشمية ليدرك بها الملائم وغير الملائم من المطعومات والمشروبات (١) .

وهي تدرك موضوعها من غير مباشرة ، عكس حاسة اللمس ، ويكفيها أن تلامس الهواء الحامل لرائحته فقط دون ملامسة الموضوع نفسه .

والـذوق من الحـواس التي تدرك موضـوعهـا بالمباشرة . وهونوع من اللمس ويشـترك معـه في كيفيـة إدراكـه لموضوعه ، وهويدرك موضوعه بواسطة الرطوبة اللعابية التي لا طعم لها ، المبثوثة على ظهر اللسان ، تدرك بها الطعام المتحلل « . . . وهي تأخذ طعم ذي الطعم ، ويستحيل إليه ، وربما تحيله إليها ، وكلما اتصـل الطعم بذلـك العصب أدرك العصب ، وهي التي تتلوحاسـة الشم ، وتظهر في الجنين بعد الشم ، حيث يتحرك ويحرك لسانه متذوقاً أنواع الطعوم المختلفة » .

أمـا حاسـة البصـر فيعـدّها الغزالي أرفع الحواس الظاهرة قاطبة ، وأرقاها ، فهي عمدة الحواس الظاهرة ، ومثال لها ، لأنها هي التي تنقل للعقل معارفه عن العـالم الحسّي ، ومـا يحيـط به من ألوان . وقد زوّد الله الحيوان بها ليتعرف على مواضع الخطر فيحذرها ، كمواضع النيران والأنهار ، ليعرف كيف يضع قدميه وغـير ذلـك . ويدرك بها الإنسان ما بعد عنه مناسباً ، ويتعرف بها على الألوان والأشكـال والمقادير ، وهي من الحواس غير المباشرة ، لأنها تدرك بموضوعها

---

(١) راجع معارج القدس ٤٠ ـ ٤٥ .

دون ملامسته ، ولكن لابد من توسط الضوء بينها وبين موضوعها . فهي تدرك بتوسط غيرها .

ويأخذ الغزالي بتعريف ابن سينا للبصر ، فهو قوة مرتبة في العصبية المجوفة تدرك صورة ماينطبع في الرطوبة الجليدية من أشباح الصور ذوات الألوان التي في الأجسام الشفافة (١) .

ومن المهم أن نشير هنا إلى أن الغزالي رغم اهتمامه بحاسة البصر وتفضيلها على جميع الحواس الظاهرة إلّا أنه كثيراً ما قارن بينها وبين العقل ليوضح أفضلية العقل على البصر وأهميتها في مجال المعرفة ، ويبين في مشكاة الأنوار مظاهر النقص التي تعتري حاسة البصر إذا قورنت بالفعل ، فيقول :

« اعلم أن نور البصر مرسوم بأنواع من النقصان :

١ ـ فإنه يبصر غيره ولا يبصر نفسه .

٢ ـ أنه لا يبصر ما بعد عنه جداً ، ولا ما قرب منه جداً .

٣ ـ أنه لا يبصر ما وراء الحجاب .

٤ ـ أنه لا يبصر من الأشياء إلّا ظاهرها فقط .

٥ ـ أنه يبصر من الأشياء بعضها وليس كلها .

٦ ـ أنه يبصر من الأشياء ما يتناهى منها دون ما لا يتناهى .

٧ ـ أنه كثيراً ما يغلط في إبصاره ، فيرى الكبير صغيراً والكثير قليلاً ، أو إذا أدرك عن بعد فقد يرى القريب بعيداً والساكن متحركاً .

فهذه سبع نقائص تعتري العين الظاهرة ، فإن كان في الأعين عين منزهة عن هذه النقائص كلها ، فهو أولى باسم النور ، فعلم أن في قلب الإنسان عيناً هذه صفة كمال لها . وعين القلب التي يقصدها الغزالي قد حددها في كتابه

(١) قارن : معارج القدس ص ٤٤ ، النجاة لابن سينا ٢٥٩ .

مشكاة الأنوار بأنها « العقل » ، فهو أولى بأن يسمى نوراً من العين الباصرة لرفعة قدره وعلو شأنه ، وقد يسميه البعض روحاً ويسميه البعض نفساً ، إلاّ أن المعنى المقصود من كل هذه التسميات الموهمة « هو المعنى الذي يتميز به العاقل عن الطفل الرضيع وعن المجنون وعن البهيمة وليس ذلك شيئاً سوى العقل » .

وإذا كانت هذه النقائص التي أشار إليها الغزالي بالإضافة إلى البصر فإنه ينطلق منها ليثبت كمالات العقل إذا ما قورن بحاسة البصر ، وليبين أن الحواس الباطنة أفضل وأشرف من الحواس الظاهرة .

١ ـ فإذا كان إدراك البصر قاصراً على غيرها فقط فإن العقل يدرك غيره ويدرك نفسه ، ويدرك صفاته ، ويدرك أنه يدرك نفسه بصفاتها من العلم . وهذه خاصة بالعقل لأنه ليس بجسم ، ولا يدرك موضوعه بمباشرته ولا بواسطة .

٢ ـ وإذا كانت العين لاتدرك ما قرب منها جداً وما بعد عنها بعداً مفرطاً ، فإن العقل يتلاشى في إدراكه معنى الزمان أيضاً ، فهو يعرج في طرفة عين إلى أعلى السموات رقياً وينزل في لحظة إلى تخوم الأرض هوياً . فيستوي عنده معنى القرب والبعد والماضي والحاضر والمستقبل ، لأنه منزّه عن أن يحوم بجنبات قدسه القرب والبعد الذي يعرض بين الأجسام ، فإنه أنموذج من بحور الله تعالى ، والأنموذج لايخلو من محاكاة الأصل ، وإن كان لايرقى إلى ذورة المساوقة . ويفسر الغزالي في ضوء هذا المعنى قوله ﷺ : « إن الله خلق آدم على صورته » (١) .

٣ ـ وإذا كانت العين لاتدرك ماوراء الحجب فإن العقل ينفذ في إدراكه إلى ما وراء المحسوسات فيدرك المعاني والكليات ، والعقل يتصرف في العرش

---

(١) قارن مشكاة الأنوار : ١٨٥ ـ ١٨٨ ؛ معارج القدس : ٤٤ .

والكرسي ، وما وراء حجب السموات ، لتصرفه في مملكته المحسوسة القريبة منه ، بل الحقائق كلها لا تحجب عنه .

ولا يهتم الغزالي في هذه المقارنة بموقف العقل من إدراك الغيبيات وهل هو موافق للشرع أو مخالف له ، وإنما كل همته موجهة إلى إثبات أفضليته على إدراك حاسة البصر .

٤ ـ وإذا كانت العين لاتدرك من الأشياء إلّا الظاهر منها فقط دون باطنها ، فإن العقل يغوص في أعماق الأشياء ليكشف عن حقائقها ، وعن خصائصها المميزة لها ، وعن أسرارها الكامنة فيها . ويستنبط عللها وأحكامها وأسبابها ، ويتساءل عنها لم ؟ ومم ؟ وكيف خلقت ؟ وتلك كلها تتقاعس عنها جميع الوسائل الإدراكية ماعدا العقل (١) .

٥ ـ إذا كانت العين تدرك بعض الموجودات دون بعض فإنها تقصر عن إدراك جميع المعقولات وكثير من المحسوسات . فهي لا تدرك الأصوات والروائح والحرارة والبرودة ، فضلاً عن قصورها عن إدراك الحواس الباطنة . وعلى سبيل الإجمال فإن عالم المبصرات لايتعدى الألوان والأشكال ، وهما ـ عند الغزالي ـ أحسن الموجودات ، أما العقل فإن جميع الموجودات مجال لإدراكه ، ولا فرق في ذلك بين المحسوس منها وغير المحسوس ، ولا فرق عنده بين الظاهر والباطن « . . . بل يتصرف في جميعها ويحكم عليها حكماً يقينياً صادقاً . فالأسرار الباطنة عنده ظاهرة ، والمعاني الخفية عنده جلية واضحة ، فمن أين للعين الباصرة مساواته في ذلك ، إنها جاسوس من جواسيسه ، وكلها بأخس خزائنه ، وهي خزائن الألوان والأشكال لترفع إلى حضرته أخبارها ليقضي فيها بحكمه (٢) .

٦ ـ إذا كانت العين تبصر المتناهيات فقط ، كالألوان والأشكال ، فإن

---

(١) مشكاة الأنوار ص ١٨٧ ـ ١٨٨ .
(٢) نفس المصدر .

العقـل يدرك المتنـاهي وغـير المتنـاهي ، لأنـه يدرك المعقـولات ، والمعقـولات لا تتنـاهى ، أمـا موضـوع البصـر فهـو الأجسـام وهي متنـاهيـة ، ومن الأمثلة الشاهدة على ذلك أن العقل يدرك الأعداد وتضاعيفها وهي لا نهاية لها .

٧ ـ إذا كانت العـين تدرك الكبـير البعيد صغيراً ، فترى الشمس في حجم صغـير والكـواكب في صورة دينـار ، فإن العقـل يدرك أن الشمس أكبر من الأرض ، والعـين تدرك الظـل ساكنـاً والعقـل يدركـه متحـركاً ، والعين تدرك الطفل ساكناً والعقل يدركه نامياً على الدوام .

ويخلص الغـزالي من هذه المقـارنـة بين حاستي البصـر والعقل إلى أن العقل أحق بأن يسمى نوراً من البصر ، لتمام كشفه وكمال إدراكه .

ومـدركـات العقول ليست على درجة واحدة من الوضوح أو الغموض ، بل إن بعض المدركات عنده يكون ضرورياً ؛ كإدراكه أن الأب أكبر من ابنه ، وأن الكل أكبر من الجزء ، وأن وجود الشمس دليل على وجود النهار ، والعلم بهذه القضايا يسمى علماً ضرورياً . وهذه المعرفة حاضرة في الذهن حضوراً بدهياً ، لأنهـا عنـده مبـادىء وأسس لكـل معرفة أخرى ، فهي من الأوليات الضرورية التي يبنى عليهـا غيرهـا من المعـارف النظـريـة . ثم يأخـذ الغزالي بعد ذلك في تقسيم القوى المدركة من الباطن إلى ثلاثة أقسام :

١ ـ قسم منهـا يدرك ولا يحفـظ (يدرك الصـور الحسّيـة ولا يحفظهـا) وهذه وظيفة الحس المشترك .

٢ ـ قسم يحفظ ولا يدرك (القوة الوهمية) .

٣ ـ قسم يدرك ويتصرف (القوة المتخيلة) [1] .

وهـذا التقسيم نجـده في كتب الغـزالي المتعـددة مع شيء من الاختـلاف في

(١) معارج القدس ص ٣٦ .

ترتيب الحواس وفي عددها [1] ، غير أن اهتمامه كان مركّزاً على دور هذه القوى الثلاثة في تحصيل المعرفة ، وعلاقة كل منها بالحواس الظاهرة .

فالحس المشترك يقوم بإدراك صور المحسوسات التي تنطبع في الحواس الظاهرة وترتسم على صفحتها .

ويقوم الخيال بحفظها ليستخلص منا الوهم المعنى الجزئي الخاص بها ، فالعين ترى الشمس في السماء ، فترتسم صورة الشمس في القوة الباصرة فيدركها الحس المشترك ، ويحفظها الخيال ليستخلص منها الوهم أن النهار موجود ، وأن الحر شديد إلخ .

ولايفترق الغزالي في ذلك عن ابن سينا والفارابي في ترتيب هذه القوى ووظائفها ، فإن المدرسة المشائية كلها على هذا النحو من الترتيب . نجده عند ابن سينا في « تسع رسائل من الحكمة » و« الطبيعيات » [2] ، وفي الإشارات [3] ، والنجاة [4] ، والشفاء [5] . وعند أبي البركات البغدادي في المعتبر [6] . وهذا يدل على أن مصدر هذه الفكرة واحد . فالجميع قد أخذ عن الفارابي وهو بدوره قد أخذ عن أرسطو ، وهذا ما نجده فعلاً في كتاب النفس لأرسطو ، ثم انتقلت منه هذه الفكرة إلى الفارابي ، فابن سينا والغزالي ، كما نجد نفس القضية بترتيبها لدى شراح الإشارات كالطوسي والرازي في المباحث المشرقية .

وليست هذه الحواس على درجة واحدة في الإدراك والأهمية بل هي متفاوتة ؛ فمنها الخادم ومنها المخدوم ، ومنها المراد لذاته ومنها المراد لغيره [7] . وأهم هذه

---

(١) راجع المقاصد ص ٢٨١ ، التهافت ٢٤٢ ، المعيار : ٢٤ .
(٢) تسع رسائل في الحكمة ص ٣٠ .
(٣) الإشارات ص ١٥٠ .
(٤) النجاة ٢٦٥ .
(٥) الشفاء ١/٣٣٢ .
(٦) المعتبر ص ٣٧٥ .
(٧) ميزان العمل ص ٣١ .

القـوى بالطبـع هو المـراد لذاته وما سواه فيراد لأجله ، وفي هذه القوى الأخيرة تتفـاوت رتب الأنبيـاء ، والأوليـاء ومن دونهم . فهي على درجة واحدة في جميع النفـوس ، وإنـما يختلف أمـرهـا من نفس إلى أخـرى حسب درجة هذه النفس صفاء ورقة أو كثافة وغلظة .

وقد يفهم من كلام الغزالي عن هذه القوى المرادة لذاتها أنها خاصية الجنس الإنساني التي يتميـز بها عن الحيوان الأعجم « . . . فإن الإنسان لم يخلق إلاّ لما هو من خاصيته ، وما عدا هذه القوى المخصوصة بالنفس الإنسانية يشاركه فيها الحيوان »[1] . وهذه الخاصية المميزة للإنسان قد يسميها الغزالي أحياناً بالعقل الذي يمثل الرئيس الأعلى للقوى المدركة ، والذي يراد لذاته ويراد غيره تبعاً له .

والإنسـان بذلـك قد خلق على نحـو يجمـع بين الحيـوان وبين الملك . ففيه صفات من هذا وصفات من ذاك .

فهو من حيث يتغذى وينمو يشبه النبات .

ومن حيث يحس ويتحرك يشبه الحيوان .

ومن حيث اعتـدال قامتـه واستقـامـة هيئتـه يشبـه الصـورة المـرتسمـة على الجـدران . . . وإنـما خاصيتـه التي لأجلهـا خلق قوة العقـل ، ودرك حقـائق الأشياء . فمن استعمل جميع قواه على وجه يتوصل بها إلى العلم والعمل فقد تشبـه بالملك ، فحـقـيق بأن يلحق بهم . . . ومن صرف همتـه إلى اتبـاع اللذات . . . فقد نزل إلى أفق البهائم .

وهـذه القـوى موظفة بحيث يخدم بعضها بعضاً . فالقوى النباتية (التغذي والنمـو) موظفـة لخدمـة القـوى الحيـوانية (الحس والحركة) . وكلاهما موظف بدوره لخدمـة القـوى العـاقلة في الإنسـان ، فيكـون العقل هو الرئيس المخدوم

(١) الميزان ص ٣٢ .

وما سواه خدم تابع له [1] . ولاشك أن ترتيب هذه القوى على النحو السابق ، آية كبرى من آيات الله في الإنسان ، فهي تخدم بعضها بعضاً خدمة ضرورية ، فطرت على ذلك بحيث لايستطيع مخالفة أمر الله فيها . لتستقيم حياة الإنسان وتمهد له السبيل في الاضطلاع بوظيفته أيضاً على نحو مستقيم .

ويعتمد الغزالي في إثبات الحس المشترك على وجدان الشخص له من ذاته ، وإحساسه به ، وهو ليس خاصاً بالإنسان وحده ، بل هو في الحيوان أيضاً ، لكن قد تختلف وظيفته في الحيوان عنه في الإنسان ، ويقدم لنا دليلين محسوسين لدى كل فرد على وجود الحس المشترك .

١ ـ الدائرة المصطنعة :

ويمثل لها الغزالي بالنقطة المتحركة بسرعة فإنك لو أخذت قطعة من نار على شكل نقطة وأخذت تديرها بشكل سريع ، فإنك ترى شكل الدائرة ولاترى النقطة منفصلة . وكذلك لو أدرتها في هيئة خط مستقيم ، فإنك تدرك خطاً مستقيماً ولا ترى نقطة منفصلة . فالعين الباصرة لاترى إلّا نقطة نقطة . والحس المشترك يدرك الدائرة والخط المستقيم اللذين صنعتهما النقطة المتحركة بسرعة .

٢ ـ الوجدان الذاتي :

وذلك يتمثل في إحساس كل منا بالجوع والعطش ، واللذة والألم ، وهذه الإحساسات قد يدركها من يتمتع بالحواس الظاهرة . كما يدركها من لايمتلك حواس ظاهرة ، وهذا يدل على أنها ليست من فعل الحواس الخمس ، ولا هي أيضاً عقلية متوقفة على إدراك العقل لها . بل إن البهيمة تدرك هذه المعاني السابقة . فهي معرفة وجدانية وليست معرفة حسّية .

---

(١) نفس المرجع .

ويتميز الحس المشترك ببعض الصفات التي من أهمها :

١ ـ أنـه يجمـع بين المحسـوسـات جميعهـا المتـماثل منها والمختلف . ومن هنا سمي بالحس المشترك [1] .

٢ ـ ومن خصـائصـه كذلـك أنه يستحضر جميع المحسوسات أولاً ، ثم يقوم بإدراكها ثانياً .

٣ ـ كذلـك فإنـه يختص بإدراك الأمـور الجـزئيـة الشخصية ، دون الكليات العقلية أو المعاني الذهنية .

٤ ـ أنه يحس باللذة والألم من الأمور المتخيلة والأمور المحسوسة على حد سواء [2] .

من هذه الصفات المذكورة يتضح لنا أن الحس المشترك يقوم بعملية أساسية في الإدراك ، وعنده يتحقق للإدراك الحسّي معناه الوظيفي في بناء المعرفة ، لأن الإحسـاس الظـاهـري مالم يصحبـه إدراك معـين ، يكـون خالياً من أي معنى معرفي ، ولايفيد شيئاً في التصور العقلي العام للمعاني والكليات .

---

(١) معارج القدس ص ب ٣ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٨ .

التجريد العقلي للمعاني :

تشترك الحواس مع العقل في عملية المعرفة الحسّية ، فالحواس تلتقط صور المحسوسات من الخارج مرئية كانت أومسموعة ، ويقوم العقل بتحليل هذه المحسوسات المدركة إلى ألوان معرفية مختلفة ، فيميز بين لونها (أبيض أو أسود) ، وبين حجمها (صغير أوكبير) ، ونوعها (حيوان أوجماد) ، ثم يقوم بعد ذلك بعملية أخرى تركيبية يجمع فيها بين المعاني المدركة في نسق معرفي واحد يؤلف منه معنى عام . فعندما ترى العين ناراً مشتعلة ، فإن العقل يدرك في نفس اللحظة لونها وكيفيتها وحرارتها المحرقة ، ويتكون عنده من هذه الرؤ ية المعينة لنار معينة ، قضية عامة كلية مجردة عن المحسوسات الجزئية ، هي أن كل نار محرقة . ولا يمكن الفصل بين تكوين القضية الكلية في العقل ، والمعرفة الحسية المعتمدة على الحواس الخمس ، ذلك أن هذه المعاني الكلية المجردة مرتبطة في أصل تكوينها بالمحسوسات ولا تستقل في الحكم عليها صدقاً أو كذباً عن الحواس والمحسوسات ، فإذا علمنا أن القضية القائلة كل نار محرقة قضية صادقة لابد أن يسبق العلم بهذه القضية عملية استقراء لمشاهدات جزئية ، نتتبع فيها هذه النار ، وهذه النار، وغيرها ، ليتكون لدينا حكم عام يصدق على هذه النار وعلى غيرها ، وما لم يكن العلم بصدق القضية الجزئية سابقاً على العلم بصدق القضية الكلية نكون بذلك كمن يقصد إلى النتيجة قبل وضع المقدمات المؤدية لها ، ومن هنا كان الغزالي عنيفاً في هجومه على الفلاسفة حين ظنوا أن المعنى الكلي منفصل في العلم به عن المعنى الجزئي ، أو أن العلم بالقضية الكلية مستقل عن العلم بالقضية الجزئية ، وبين أن المعنى الكلي ليس مستقلاً بذاته عن المعنى الجزئي ، وخاصة فيما يتصل بالتصديق ،

كنسبة حكم معين أو نفيه . والمعنى الكلي في حقيقته ليس إلّا عملية تلخيص عقلية لمجموعة من المحسوسات ، وإدراك للعلاقات الموجودة بين هذه المحسوسات الجزئية . فإذا شاهدت أن هذا القطن لونه أبيض ، وهذا القطن لونه أبيض . . . إلخ . أدرك العقل من صفة السياقين المشتركة بين كل قطن رأيته أن كل قطن لابد أن يكون لونه أبيض . وكذلك كل نار محرقة وكل ثلج بارد وهكذا ، إلخ . فلا يحل في العقل معنى كلي قبل أن ينطبع في الحواس هذا المعنى نفسه بصورة جزئية ، فالحواس تنقل الأمور الجزئية إلى العقل ، والعقل يجرد منها المعنى الكلي العام ، ولا وجود للمعاني الكلية ما لم يسبقها وجود جزئياتها .

وهذه العملية تتم في العقل بواسطة التحليل والتركيب كما سبق ، فيتم في المرحلة الأولى إدراك أوجه الشبه بين المحسوسات الجزئية ، ونوع العلاقات بين أفرادها ، وهل هي من قبيل المتماثلات فيجمعها حكم واحد ، أم هي من قبيل المختلفات فلا تنضم تحت حكم واحد . وإدراك التشابه بين المتماثلات والاختلاف بين المختلفات عملية عقلية ، يجرّد فيها العقل هذه الصفة المشتركة العامة بين الجزئيات ، ويربط بينها على نحو عام تجريدي تتكون به القضية الكلية العامة . ومن هنا نجد الغزالي يقسم الموجودات إلى قسمين :

١ ـ فهناك موجودات جزئية معينة ومشخصة ، تسمى أعيان الموجودات وذواتها المشخصة لها ، كشخص زيد والفرس ، والنار والقطن ، فهذه موجودات جزئية معينة ، لا يشترك عين موجود منها مع عين نظيره الآخر .

٢ ـ وهناك موجودات كلية عامة ، ليست جزئية ولا معينة في ذات مشخصة ، وتسمى الكليات العقلية ، أو المعنى الذهني ، أو الأمور الكلية العامة ، مثل قولنا : كل نار محرقة ، الصوت ، فالموجودات الجزئية المشخصة (كشخص زيد وعمرو) هي التي تختص الحواس الظاهرة بإدراكها . فتبصر العين ناراً معينة وتسمع الأذن صوتاً معيناً . ويدرك العقل نوع العلاقة بين هذه

النار المعينة وغيرها ، كما يدرك العلاقة بين هذا الصوت المعين وغيره ، وهذه الأمور التي تتشابه فيها الجزئيات هي الأمور العقلية ، وهي المعنى العام الكلي الذي لايختص بشخص معين من أفراده ، وإنما يصدق على جميع الأفراد المتماثلة [1] .

وكذلك الأمر في المختلفات ، فإذا رأيت مثلاً شجرة وحيواناً ، فيحكم العقل أنهما مختلفان من وجه ومتماثلان من وجه آخر ؛ لأنهما متماثلان في الجسمية ومختلفان في الحيوانية ، فيميز العقل ما فيه الاتفاق وهو الجسمية فيجعله عاماً وكلياً ، وما فيه الاختلاف وهو الحيوانية فيجعله خاصاً بنوع دون آخر . ويمكن أن تجعل الحيوانية معنى كلياً مجرداً عن القرائن والإضافات ، ثم يميز العقل في ذلك بين ما هو ذاتي وما هو عرضي . فيعلم أن الجسمية صفة ذاتية لكل حيوان ، لأنه لو انعدمت الجسمية تنعدم معها الحيوانية ، كما يعلم أن صفة البياض أو السواد ليست صفة ذاتية ، وبهذا يدرك العقل الفرق بين المعنى العام والمعنى الخاص ويميز بينهما [2] .

وعملية تجريد المعاني من المحسوسات تقع على أربع مراتب موزعة بين الحواس الظاهرة والباطنة ، حيث تؤدي كل حاسة دوراً معيناً لكي يتم للعقل استخلاص المعاني من المحسوسات وتجريدها :

١ ـ المرتبة الأولى ، وتقوم بها الحواس الظاهرة ، فهي تجرد نوعاً ما من التجريد . حيث لاتحل فيها أجرام المحسوسات المدركة ، وإنما الذي يحل في الحواس مثال للمحسوس ، وصورة له فقط . وليست عين المحسوس ولا جرمه . ويشترط لذلك أن يكون الشيء المحسوس على قدر مخصوص ، وبعد معين بحيث تناله الحاسة المدركة ؛ كرؤية العين لشخص معين ونار معينة

(١) راجع معيار العلم ص ٥٢ .
(٢) راجع معيار العلم ص ١٣٥ .

وقطن معين . فلو غاب جرم هذه المدركات عن العين ، أو وقع حجاب مانع من الرؤية ، امتنع حلول مثال هذه المدركات في الحاسة المدركة [1] .

٢ ـ المرتبة الثانية : ويقوم بها الخيال ، فيكون تجريده أتم وأبلغ من تجريد الحواس ، لأنه لا يحتاج إلى المشاهدة والمباشرة في إدراكه للأشياء . لأنه قد يدرك المحسوسات مع غياب أجرامها ، واحتجاب ذواتها عن الحواس الظاهرة ، كما إذا تخيل المرء صورة صديق له رآه منذ زمن بعيد ، فإنه يستطيع أن يتخيله باستحضار صورته بهيئته التي رآه عليها مع غياب شخصه عنه .

٣ ـ المرتبة الثالثة : ويقوم بها الوهم ، حيث يكون التجريد على نحو أكثر كمالاً مما سبق ؛ فإنه يدرك المعاني المجردة عن اللواحق الحسية . كإدراك معنى المحبة والعداوة ، والموافقة والمخالفة ، والظلم والعدل ، وهذه المعاني لا يدركها على نحو كلي عام . وإنما يدرك محبة شخص معين أو عداوته . كما يدرك عداوة الحيوان المفترس ومحبة الابن والصديق ، وظلم الحاكم أو عدله .

٤ ـ المرتبة الرابعة : ويقوم بها العقل . وهنا يقول الغزالي عن هذه المرتبة : « . . . وذلك هو التجريد الكامل عن كل غاشية ، وعن جميع لواحق الأجسام ، بل جناب إدراكه منزه عن أن يحوم به لواحق الأجسام ، من المقدار والكيف ، وجميع الأغراض الجسمية ، ويدرك معنى كلياً لا يختلف باختلاف الأشخاص . وسواء عنده وجود الأشخاص وعدمها ، وسواسية لديه القرب والبعد ، بل ينفذ في أجزاء الملك والملكوت ، وينزع منها الحقائق ، ويجردها عما ليس منها » [2] ، وفي هذه المرتبة الأخيرة ينتفي معنى الزمان والمكان والقرب والبعد .

ويرى الغزالي أن العقل الذي يقوم بعملية تجريد المعاني من المحسوسات ، استعداد وفطرة في الإنسان ، وهذا الاستعداد الفطري قابل للنمو والصقل ،

(١) معارج القدس ص ٤٨ ـ ٤٩ .
(٢) معارج القدس ص ٤٩ .

بحيث يصبح العقل مؤهلاً لإدراك العلوم النظرية والحقائق الكلية ، ويبدأ هذا الاستعداد الفطري مع الإنسان من سن البلوغ ، يستمر في النمو حتى سن الأربعين ، ويتم نمو هذا الاستعداد وتدرجه بطريقة لا شعورية ، يخفى على المرء تحديد بدايتها ومراحل تدرجها ، وتشبه ضوء الصبح الذي يمحو تدريجياً ظلمة الليل « . . . فإن أوائله تخفى خفاء يشق إدراكه ، ثم يتدرج إلى الزيادة إلى أن يكمل طلوع الشمس »(1) ، وهذا الاستعداد قدر مشترك بين جميع الناس بما فيهم الأنبياء والأولياء ، لأنه الأساس لكل عملية معرفية يحصلها المرء بعد ذلك ، وهو القاعدة التي يقوم عليها كل من الإلهام والاعتبار على تفاوت بين الناس في ذلك . ومن ظن أن عقل النبي مثل عقل آحاد الناس وأجلاف البوادي فهو أقل من أن يخاطب بهذا اللون من الكلام . والأدلة التي يسوقها الغزالي على وجود تفاوت بين الناس في ذلك كلها مأخوذة من الواقع والتجربة .

١ ـ فاختلاف الناس في فهم الكلام واستنباط المعاني منه ؛ دليل على أن فيهم البليد والذكي ، وأن فيهم من قد تنبعث من نفسه حقائق الأمور بدون تعلم ولا كسب من الخارج .

٢ ـ وتفاوت النفوس خسة وشرفاً يتبعه بالضرورة تفاوت الاستعداد لتلقي العلوم وتقبلها .

٣ ـ ويقدم الغزالي دليلاً نقلياً عن الرسول ﷺ أن الله خلق العقل أصنافاً شتى كعدد الرمل ؛ فمن الناس من أعطي حبة ، ومنهم من أعطي حبتين . . والثلاثة والأربع ، ومنهم من أعطي أكثر من ذلك(2) .

ولا شك أن الواقع المشاهد يؤكد ضرورة التفاوت بين الناس في هذا الاستعداد الفطري . وفيه تتفاوت أيضاً مراتب الرجال في كسب المعارف وتحصيلها سواء بالبرهان العقلي أو بالإلهام ، وهذا ما يسميه علماء النفس

---

(١) راجع الإحياء ١/ ٨٤ ـ ٨٧ .
(٢) الإحياء ١/ ٨٨ .

بالفـروق الفـرديـة بين الأشخـاص ، ويزداد هذا التفاوت في حسن سياسة هذا الاستعداد الفطري وحسن تهذيبه وتنميته ، فهوينمو بالعناية ويذبل بالإهمال ، وكثيراً ما يشير الغزالي إلى هذا الاستعداد المركوز في طبائع البشر وتفاوتهم فيه وعلاقة العقـل بالنفس « . . . فشـرف العقل من حيث كونه مظنة العلم وآلة له ، لكن نفس الإنسـان معـدن العلم والحكمـة ومنبع لهما ، وهي مركوزة فيها بالقـوة في أول الفطـرة لا بالفعـل ، كالنـار في الحجـر ، أو المـاء في الأرض ، أو النخلة في النواة ، ولابد من سعي لإبرازه بالفعل ، كما أنه لابد من سعي وبذل الجهـد في حفـر الآبـار لخروج المـاء ، ولكن كما أن من المـاء ما يجري بغـير فعل بشري ، ومنه ما يحتاج فيه إلى تعب قليل . كذلك العلم في النفوس الشريفة » منـه ما يخرج إلى الفعـل من القـوة بغـير تعلّم بشـري . كحـال الأنبياء . فإن علومهم تظهر من جهة الملإ الأعلى من غير واسطة ، ومنه ما يطول الجهد فيه ؛ كأحـوال العـامـة . لاسيما الذين كبر سنهم في الغفلة والجهل ، ولم يتعلموا زمن الصبا ، ومنه ما يكفي فيه السعي القليل كحال الأذكياء من الصبيان [1] .

ويعتمـد الغـزالي في إثبـات ذلك الاستعداد الفطري على آية الميثاق ﴿ وإذ أخـذ ربـك من بني آدم من ظهـورهـم ذريتهم ﴾ الآيـة ، حيث يرى أن الإقرار الذي أخذه الله على عباده أزلاً يتضمن وجود هذا الاستعداد الفطري بالقوة [2] .

والمحققـون من العلماء يرون أن التعلم ليس يجلب للإنسـان شيئاً من خارج نفسه ، بل يكشف الغطاء عما حصل في النفوس بالفطرة ، كحال من يظهر الماء من الأرض بحفر الآبار ، فإنه لم يضف الماء إلى الأرض ، وإنما أظهره بالكشف عنه .

ويبدأ تحرك العقل لاكتساب المعارف مبكراً في عمر الطفل ، حتى لولم ينطق

(١) ميزان العمل : ١٠٨ .
(٢) ميزان العمل : ١٠٩ .

الطفل بذلك . فهو يتعرف أولاً وبطريقة لا شعورية على المبادىء الأولية ؛ كمعرفته أن الأب أكبر من ابنه ، ثم معرفته أن الكل أكبر من الجزء ، وتترسخ هذه المعاني في ذهن الطفل لتكون أساساً لكل عملية معرفية أخرى ، ولا يدري الطفل من أين اكتسب هذه المعارف ، ولا كيف تعلمها ، وإنما يقع التصديق بها بدون تعلم ولا اكتساب .

ويبدأ العقل مرحلته الطويلة في اكتساب المعارف المتنوعة انطلاقاً من عمله بالمبادىء الأولية الضرورية التي يبنى على علمه بها معرفته بجواز الجائزات ، واستحالة المستحيلات ، ويعرف أن مبدأ عدم التناقض مبدأ صحيح لكل المعقولات ، فيؤسس عليه أنواعاً مختلفة من الأدلة والبراهن ، فيعرف « أن الشيء الواحد لايكون موجوداً معدوماً في وقت واحد ، والقول الواحد لايكون صادقاً كاذباً في نفس الوقت ، وأن الحكم إذا ثبت للشيء جاز ثبوته لمثله ، وأن الأخص إذا كان موجوداً كان الأعم أولى بالوجود ، كثبوت النطق والحيوانية للإنسان ، ويعلم أن عكسه لايلزم في العقل ، فلا يلزم من وجود الحيوان وجود صفة الضحك ، ولا من وجود الكون ضرورة وجود السواد ، إلى غير ذلك من القضايا الضرورية في الواجبات والجائزات والمستحيلات »[1] . ومنها ما يحتاج إلى تنبيه للعقل من الخارج كالنظريات ، وإنما ينبهه كلام الحكماء ، فعند إشراق نور الحكمة على العقل يصير الإنسان مبصراً بالفعل بعد أن كان مبصراً بالقوة .

موازين المعرفة :

وضع الغزالي كتابين مستقلين بيّن فيهما موازين الحق من الباطل في المعرفة ، وبيّن أن القسطاس المستقيم في بناء المعرفة الفعلية يجب أن يؤسس على موازين معينة ، استقاها من القرآن الكريم ، ومن موازين الأنبياء في الدعوة ، وزن بها

(١) مشكاة الأنوار : ١٨٩ ـ ١٩٠ ، مجموعة القصور العوالي .

إبـراهيم الخليـل وغـيره من الأنبيـاء . ويشـير الغـزالي بذلـك إلى القيـاس والاستقراء فتكلم عن الأول في القسطاس المستقيم حيث فصّل القول بأشكاله المختلفة ، فتكلم عن الاستقراء والقياس معاً في « معيار العلم » وكانت الأمثلة التي استخدمها مأخوذة من القرآن الكريم ليستدل بذلك على أن هذه الموازين قد تعلمها من القرآن وأن ما عداها موازين شيطانية ، وهي تشمل الرأي والتقليد .

ويبدأ الغزالي بتقسيم هذه الموازين إلى ثلاثة أقسام :

١ ـ ميزان التعادل : وهو بدوره ينقسم إلى ميزان أكبر ، وأوسط ، وأصغر .

٢ ـ ميزان التلازم : (وهو المعروف في المنطق بالقياس الشرطي المتصل) .

٣ ـ ميزان التعاند : (وهو المعروف بالقياس الشرطي المنفصل) .

ويرى الغزالي أن هذه الموازين صالحة لقياس كل معرفة دينية أو غير دينية ، وهي تشبـه علم العـروض ، الـذي نعرف به مستقيم الشعر من عليله ، ويشبه علم النحو الذي نعرف به صحيح الكلام من سقيمه ، وينصح الغزالي بضرورة الأخذ بهذه الموازين ، ومعرفة شروطها ، وأن نتعلم كيفية الوزن بها ، حتى إذا أشكل أمر ما ، وجب عرضه على هذه الموازين ، لنقيس بها ما أشكل علينا أمره [(1)] . وهذه النصائح يقدمها الغزالي من واقع تجربته هو ، فقد وزن بها جميع المعـارف الإلهيـة ، وأحـوال المعـاد ، وعـذاب القـبر ، فوجـدهـا موافقـة لما في القـرآن ، وعلم بها صدق الـرسـول فيـما أخبر به ، ولم تكن هذه الموازين قاصرة على المعـرفـة الدينية فقط ، بل هي صالحة لأن يزن بها علوم الدنيا من حساب وهنـدسـة « وكـل علم حقيقي غير وضعي ، فإني أميّـز حقـه عن باطله بهذه المـوازين ، وكيف لا وهـو القسطاس المستقيم ، والميزان الذي هو رفيق الكتاب والقـرآن في قولـه تعـالى : ﴿ لقـد أرسلنـا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب

(١) القسطاس المستقيم ١٥ ـ ٢١ (القصور العوالي) .

والميـزان ليقـوم النـاس بالقسـط » [1] ، فليس الميزان المذكور هنا هو ميزان البر والشعير ، وإنما هو الميزان الذي تحدث عنه القرآن كثيراً وذكره في أكثر من آية ، ومعـرفـة استعـمال هذه المـوازين ، وكيفيـة الـوزن بها ، قد تعلّمهـا الغزالي من الأنبياء الذين تعلموا بدورهم من الملائكة ، فإن الله هو المعلم الأول ، وجبريل هو المعلم الثـاني ، والـرسـول هو المعلم الثـالـث ، والخلق جميعـاً يأخـذون عن الرسول ما ليس لهم طريق إلى معرفته [2] .

وأسـاس التقييـد في هذه المـوازين أنها تعتمد في مقدماتها على الأمور الحسّية المشـاهـدة ، أو الأمور المجربة ، أوخبر المعصوم . وهذا دليل صدق المقدمات المأخوذة في كل قياس ليتبعها بالضرورة صدق النتيجة المترتبة عليها .

١ ـ ميزان التعادل :

أول هذه المـوازين هو ميـزان التعـادل ، وينقسم ـ كما سبق ـ إلى أكـبر ، وأوسـط ، وأصغـر ، وسمي بالتعـادل لتسـاوي كفتيـه وتعـادلهـما بين القـائم المشترك ، وارتباطهما به من جانبيه .

ويصـرح الغـزالي بأن الميـزان الأكـبر كان ميزاناً للخليل عليه السلام في قوله « ربي الـذي يحيي ويميت » إلـخ القصـة ، وبـاستقراء الأمثلة التي ذكرها لهذا الميـزان نجـدهـا كلها أمثلة للشكل الأول من قياس أرسطو ، حيث يكون الحد الأوسط موضوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى .

ويمثل له الغزالي بقوله :

كل من يقدر على إطلاع الشمس يكون إلهاً .

---

(٢) الحديد : ٢٥ .

(٢) القسطاس ص ١٥ .

إلهي هو القادر على إطلاع الشمس .

إلهي هو الإله دونك [1] .

ودليل صدق هذا القياس معلوم بالمشاهدة ، لأن خصمه عاجز عن إطلاع الشمس من الشرق ، وهذا أمر محسوس ، وصدق القضية الأولى معلوم بالاتفاق ، والقياس بهذه الصورة لايتطرق إليه شك في لزوم النتيجة عن المقدمات ، لا في هذا المثال ولا في غيره من المعارف الدنيوية ، لأن « . . . هذا البرهان قد كشف لنا عن هذه المعرفة لا لعينها بل لأنها حقيقة من الحقائق ومعنى من المعاني ، فتأمل أنه لم لزمت منه هذه النتيجة ؟ ونأخذ روحه ونجرده عن هذا المثال الخاص ، حتى ننتفع به حيث أردنا » [2] ، ففي مجال الفروع الفقهية نقول :

كل مسكر حرام

هذا مسكر

هذا حرام

فالقضية الأولى نعلم صدقها من الشرع ، ونعلم صدق القضية الثانية من المشاهدة الحسّية ، ولزوم النتيجة عن المقدمتين معلوم بالحد الأوسط ، وهو العامل المشترك ، ومناط الحكم وعلّته ، وبذلك يكون صدق النتيجة لازماً عن مقدماتها .

وكذلك في مجال الأمور التجريدية والرياضيات ، نقول :

أ = ب

ب = جـ

―――――

∴ أ = جـ

(١) المرجع نفسه ص ٢١ .

(٢) القسطاس ص ٢٣٠ .

وفي مجال العقيدة يستخدم الغزالي نفس القياس فيقال مثلاً :

العالم محدث

كل محدث محتاج إلى محدث

العالم محتاج إلى محدث

فصدق القضية الأولى معلوم بالمشاهدة ، وصدق الثانية معلوم بالضرورة العقلية ، وينتج عن ذلك صدق النتيجة .

(ب) أما الميزان الأوسط فيشرحه الغزالي مستدلاً بالآية الكريمة ﴿ لا أحب الآفلين » وصورة القياس هكذا :

القمر يأفل

الإله لا يأفل

القمر ليس بالإله

وأفول القمر معلوم بالمشاهدة الحسّية ، ومعلوم أن الإله ليس بآفل لأنه لايتغير ، لأن كل متغير حادث . فثبت من هذين الأصلين أن القمر لايصلح أن يكون إلها ، وكعادة الغزالي فإنه يجرد هذا الشكل من القياس عن صورته في هذا المثال ويستخدمه في أمثلة أخرى ، ليبين أنه صالح لأن توزن به ألوان مختلفة من المعارف الدينية والدنيوية معاً . وهذا الميزان لايخرج عن الشكل الثاني في قياس أرسطو ، حيث يكون الحد الأوسط محمولاً في الكبرى والصغرى معاً .

(جـ) والميزان الأصغر يمثل له الغزالي بالرد على المشركين حين قالوا « ماأنزل الله على بشر من شيء قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى » .

وصورة هذا القياس :

موسى بشر

موسى نزل عليه الوحي

بعض البشر ينزل عليه الوحي

وبذلك تبطل دعوى المشركين بأن الوحي لاينزل على البشر .

وصدق القضية الأولى معلوم بالمشاهدة الحسية ، وصدق الثانية معلوم بإقرار المشركين واعترافهم ، وبذلك يظهر صدق النتيجة ، وهذا الميزان هو صورة للشكل الثالث في قياس أرسطو ، حيث يكون الحد الأوسط موضوعاً في الكبرى والصغرى معاً .

٢ ـ أما ميزان التلازم : فيمثل له الغزالي بأمثلة القياس الشرطي المتصل من قياس أرسطو . ويقول إنه استفاده من القرآن الكريم كذلك في قوله تعالى : ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ .

وقوله : ﴿ لو كان معه إله كما يقولون إذاً لابتغوا إلى ذي العرش سبيلاً ﴾ .

وصورته :

(أ) لو كان معه آلهة لابتغوا إليه سبيلاً

ومعلوم أنهم لم يبتغوا إليه سبيلاً

∴ ليس معه آلهة كما يقولون

(ب) لو كان للعالم إلهان لفسد العالم

لكن العالم ليس بفاسد

∴ ليس للعالم إلاّ إله واحد

ثم يستخدم الغزالي مبدأ النظر في الصنعة وما فيها من آيات الحكمة والقدرة ، ليصف بها صانع العالم ، معتمداً على قوله تعالى : ﴿ فانظر إلى آثار رحمة ربك ﴾ وغيرها من الآيات القرآنية .

٣ ـ أما ميزان التعاند فيقول الغزالي إنه تعلمه من قوله تعالى : ﴿ قل من يرزقكم من السموات والأرض قل الله وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين ﴾ .

وصورته أن يقال :

إنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين

لكنا لسنا في ضلال

∴ أنتم الضالون

ومعلوم أن هذا هو القياس الشرطي المنفصل في منطق أرسطو ، ولا يغيب عن ذهن الغزالي الاعتراضات الشديدة التي قد توجه إليه فيما بعد ، بسبب دعواه أنه تعلم هذه الموازين من القرآن الكريم ، ذلك أن منطق أرسطو بأشكاله الأربعة لم تعرف في العالم الإسلامي إلاّ في القرن الثالث الهجري وبعد حركة الترجمة . والقرآن الكريم لم يأت لكي يؤيد المنطق الأرسطي ولا للبرهنة على صحته . ومن هنا هاجم كثير من العلماء موقف الغزالي في القسطاس المستقيم ودعواه أنه تعلم موازينه السابقة من القرآن ، وحتى يتخلص الغزالي من هذا الاعتراض نجده يدفعه مسبقاً بقوله إن القدماء قد أخذوا هذه الموازين من صحف إبراهيم وموسى .

وهو لم يدع سبقاً في كشف هذه الموازين ، وإن كان صاحب السبق في تسميتها بذلك ، يقول الغزالي : أما هذه الأسامي فإني ابتدعتها ، وأما الموازين فإني استخرجتها من القرآن ، وما عندي أني سبقت إلى استخراجها من

القرآن ، لكن أهل هذه الموازين قد سبقت إلى استخراجها ولها عند مستخرجها من المتأخرين أسماء أخرى سوى ما ذكرته ، وعند بعض الأمم السابقة على بعثة محمد وعيسى صلّى الله عليهما وسلم أسامي أخر كانوا قد تعلموها من صحف إبراهيم وموسى [1] . فالغزالي يشير هنا إلى أرسطو وغيره ممن اهتدوا إلى استخراج هذه الموازين ، أوإن شئت فقل الأشكال القياسية ، وأنه ليس وحده صاحب الفضل في الكشف عن هذه الموازين وأن أصلها موجود في الكتب السماوية ، وهذا يدل على وثاقة هذه البراهين لدى الغزالي ، ومدى تمسكه بها في مواجهة الرأي والتقليد . ومن هنا نستطيع أن نفسر موقف الغزالي في إلجام العوام ، حيث يجعل التصديق الجازم عن طريق البرهان المنطقي في قمة مراتب التصديق ، ويجعل « . . . الصدارة إذن للتصديق الذي ينتهي إليه المرء عن طريق البرهان المستقصى المستوفي شروطه ، والمحررة أصوله ومقدماته ، درجة درجة ، وكلمة كلمة ، حتى لا يبقى مجال للاحتمال ، وذلك هو الغاية القصوى ، وربما يتفق ذلك في كل عصر لواحد أو اثنين وقد يخلو العصر عنه » ويأتي بعد هذا البرهان المنطقي غيره من الأدلة الوهمية الجدلية عن المتكلمين ، وكذلك الأدلة الخطابية ، والتقليد ، ثم الهوى المتبع [2] .

ومعلوم أن القياس قد تعرض لهجوم شديد من كثير من المفكرين قديماً وحديثاً ، فهو لا يضيف جديداً إلى العقل العارف كما لا يضيف جديداً إلى العلم في ذاته ، ولا يصلح أن يكون أساساً لتقدم أي علم من العلوم . لأن العلم بالنتيجة فيه متضمن في العلم بصدق المقدمات ، فهي معلومة سلفاً قبل الوصول إليها بوضع مقدماتها ، وما لم تكن المقدمات صادقة فإن النتيجة لا تكون صادقة كذلك ، ومن هنا فقد حمل كثير من العلماء على هذا القياس ، ولاشك أن أشدهم هجوماً وأكثرهم حجة وبرهاناً هو ابن تيمية ، حتى أنه وضع

(١) القسطاس ص ٤٢ .

(٢) راجع إلجام العوام ص ٢٩٥ ـ ٢٩٨ مجموعة القصور العوالي .

مؤلفين كبيرين لإبطال حجية القياس المنطقي [1] .

غير أن الغزالي يدافع عن مبدأ القياس بدعوى أن البعض قد يغفل عن النتيجة مع علمه بالمقدمتين « . . . فكم من شخص ينظر إلى بغلة منتفخة البطن فيظن أنها حامل ، ولو قيل له : أما تعلم أن هذه بغلة . . ؟ فيقول : نعم ، ولو قيل له : أما تعلم أن البغلة لا تلد ؟ لقال : نعم . فلو قيل له : فلم غفلت عن النتيجة وظننت ضدها ؟ فيقول : لأني كنت غافلاً من تأليف المقدمتين وإحضارهما جميعاً في الذهن متوجهاً إلى طلب النتيجة » ثم يوضح ما يضيفه القياس إلى الفعل بقوله : « فقد انكشف لك بهذا أن النتيجة وإن كانت داخلة تحت المقدمات بالقوة دخول الجزئيات تحت الكليات فهي علم زائد عليهما بالفعل » [2] ، ولكن بالنظرة الدقيقة يتبين لنا أن النتيجة هنا لم تضف علماً جديداً ، وإنما نبهت الذهن إلى ما هو معلوم له ، وما ينبغي أن يكون معلوماً له عند حضور المقدمتين في الذهن ، فليس هنا علم مستفاد لم يكن حاصلاً من قبل ، وإنما هي غفلة ذهنية عن استحضار العلم بالنتيجة عند سماع المقدمات فقط ، ولاشك أن الغزالي قد غلا غلواً كبيراً في تمجيد القياس ورفعة شأنه ، حين جعله الطريق الصحيح للاستدلال والاستبصار ، ولو كان شأن القياس كذلك لكان أولى بالإرشاد إليه هم الأنبياء ، ومعلوم أنهم لم يدعوا الناس به ، ولا دعوا إليه ولا نصحوا الأمم باستعماله ، ومعلوم أن دعوى الغزالي أنه تعلم هذه الموازين من القرآن فيها تعسف في التأويل واستعمال ألفاظ القرآن في غير موضعها الدلالي ، لأنه بين دليله في الميزان الأوسط على أساس أن أفل في اللغة بمعنى تغير ، وجعل ذلك أصلاً لاستدلاله بأن كل متغير حادث ، ودليل التغير والحدوث مبني أصلاً على أساس تقسيم العالم إلى جوهر وعرض ، وملازمة الأعراض للجواهر ، والأعراض متغيرة ، وهي ملازمة

---

(١) راجع : الرد على المنطقيين ، نقض المنطق لابن تيمية .

(٢) معيار العلم ص ١١ .

للجواهر ، فتكون الجواهر أيضاً متغيرة ، وبما أن العالم مركب من الجواهر والأعراض وقد ثبت تغيرهما فيكون العالم كله متغيراً . وهذا الدليل قد اعترض عليه كل من ابن رشد وابن تيمية ، وبيّن ابن رشد أن فكرة تقسيم العالم إلى جوهر وعرض ليست فكرة حاضرة لكل جزئيات العالم ، واستدل على ذلك بالجرم السماوي فلا يدري أحد هل هو جوهر أو عرض ، ووصف ابن رشد هذا الدليل بأنه معتاص على الفهم ، غير مناسب لطبائع الجمهور وعامة الناس .

كما رفض ابن تيمية نفس الدليل كأساس للبرهنة على وجود الله ، بسبب طول مقدماته وعدم سلامتها ، ومعلوم أن أفل بمعنى غاب واحتجب ، وليس بمعنى تغير ، وإن كان التغير من لوازم الغياب إلاّ أنه لايصلح أن يكون أصلاً لدليل يؤدي إلى اليقين ، وإبراهيم عليه السلام لم يرفض إلهية القمر وغيره من الكواكب لأنها متغيرة ، وإنما رفضها لأنها عجزت عن أن تمنع نفسها من الغياب والأفول حين جاء وقت أفولها ، وهذا دليل عجزها . ولما شاهد ذلك ولفت نظر قومه إليه استقر في عقولهم أنها لاتصلح أن تكون إلهاً ، لأن الإله لابد أن يكون حاضراً أمام عابده ولو حضوراً قلبياً ، لأن المسلم يوجه بعبادته إلى إله حاضر وليس إلى إله غائب .

ولما أفلت الكواكب علم القوم لأنها لاتصلح للعبادة لغيابها ، وليس لها أثر يستدل به عليها حال غيابها ، وهذا الاستدلال قد أخذه الغزالي عن ابن سينا في الإشارات ، وأخذ عن الرازي في مفاتيح الغيب ، وجعل منه سنداً له في تفسير الآية المذكورة . وصرَّح بقوله عن ابن سينا « بأن الهدى في حظيرة الإمكان أفول ما » .

كما أن الآية الكريمة ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ جعل منها الغزالي مثالاً لقياس الشرط المنفصل ، ورتب فساد العالم على فرض وجود ربين خالقين له ، وليس الأمر في الآية كذلك ، فإن الفساد الذي نفته الآية مبني على أساس أنه لو فرض من يستحق ، لأن الفرض المنفي هو وجود آلهة كثيرة تعبد مع الله ،

وليست مسوقة للاستدلال على نفي التعدد في الربوبية ، وإن كان نفي التعدد في الـربـوبية متضمناً في نفي التعدد في الألوهية ، إلاّ أنه ليس مقصوداً لذاته ولم تجيء الآية من أجله وإنما جاءت أصلاً لنفي التعدد في الألوهية .

وهـذه المـوازين الخمسـة قد أطلق عليهـا الغزالي في معيار العلم اسم مناهج الأدلـة ، وسـماها في القسطاس المستقيم موازين الحق ، وصرح بأنه تعلمها من رسـول الله ، وأن من استعملهـا فقـد وزن بميـزان الله ، ومن تركها وعدل إلى الـرأي والقيـاس فقـد ضل ، وأقام الحوار بينه وبين تلميذه في هذا الكتاب على أسـاس أن هذه المـوازين أصـل لكل معرفة يقينية وما سواها رمي في عماية ، ثم لا يلبث أن يجعل من هذه الموازين مثالا تجريدياً فيأخذ منها عياراً ثابتاً يستخدمه في جميع المعـارف الأخـرى ، ويقـارن بينه وبين الصنجة التي يوزن بها الذهب والفضـة ، كما يوزن بها البر والشعير ، وهذا المعيار الثابت عنده « هو الأوليات الضرورية » سواء كانت مأخوذة من المشاهدة الحسّية ، أو من التجربة ، أو من الغـريـزة والفطرة ؛ كمبدأ عدم التناقض ، ولذلك فإن المقدمات التي تستخدم في الأقيسـة قد تكـون أوليـات واضحـة بنفسهـا ، وقـد تكون مبنية على أصل واضـح بنفسـه ، وإن شك امـرؤ في إحـدى المقدمات فلابد أن يبني معرفته بها على أصل لاينصرف إليك الشك ، وإلاّ لم تقوِّ اليقين لأن العلوم الجلية الأولية هي أصول للعلوم الغامضة الخفية ، وهي بذورها ، ولكن يستثمرها من يحسن استثمارها بالحراثة والاستنتاج في إيقاع الازدواج بينهما ، بواسطة الحد المشترك .

والمبـدأ الـذي ارتضـاه الغـزالي كميـزان صحيح يقيس به في هذه المرحلة من عمره هو مبدأ عدم التناقض ، فلابد أن نرد كل شيء إليه إذا أردنا اليقين ، لأنه المبدأ الوحيد الذي يمثل المعرفة الأولية عنده ، فيجب أن يسود في كل قياس ، وهـذا ما تجده واضحـاً في التحليـل والشـرح الـذي ذكـره بعد كل مثال لموازين المعـرفـة الخمسـة . فهـو يحاول أن يرجـع المقـدمات أو إحداها على الأقل إلى الأوليـات بطـريق أو بآخـر ، ولقد كان تلميذه يعترض عليه في حواره معه بكثير

من الاعتراضات التي لها وجاهتها ، في أن بعض المقدمات ليس ضرورياً ، ولا أولياً ، وبالتالي فلا ينتج يقيناً . ولم يجب الغزالي إلاّ أن الخليل عليه السلام كان يعلم أن هذه المقدمة ضرورية ، ولذلك أنتجت اليقين عنده ، وعدم علم شخص بأوليتها لايعني أنها ليست كذلك [1] .

وقد أشار الغزالي إلى علاقة القياس بالاستقراء ، في مؤلفاته المنطقية وغيرها ، ذلك أن إحدى مقدمات القياس في الموازين الخمسة لابد أن تكون من الأوليات العقلية . فإذا كانت أولية المقدمات مستفادة من العقل الغريزي فذلك أمر مسلّم به ، أما إذا كانت مستفادة من التجربة الحسّية فذلك يطرح علينا سؤالاً لابد منه ؛ فما هي العلاقة بين المقدمة المجربة والنتيجة المترتبة عليها ؟ بعبارة أخرى إذا كان قولنا ، إن العالم متغير معروفاً بالتجربة ، فما علاقة ذلك بقولنا إن كل متغير حادث ؟ وهنا يأتي دور الاستقراء في توضيح الإجابة على هذا السؤال ، بأن نتصفح جزئيات كثيرة من العالم ، فنجدها متغيرة حادثة ، فإذا حكمت على آحاد هذه الجزئيات بحكم ما ، فإن هذا الحكم يصدق على الكليات التي تتكون من هذه الجزئيات . وهذا هو معنى الاستقراء الذي يعرّفه الغزالي بأنه . . . تصفح جزئيات داخلة تحت معنى كلي [2] .

ويضرب الغزالي مثلاً من العقليات فيقول : إذا قال قائل إن فاعل العالم جسم ، فيقال له : لم ؟ . فيقول : لأن كل فاعل جسم . فيقال له : لم ؟ . فيقول : تصفحت أصناف الفاعلين من خياط وبناء وإسكافي ونجار ونساج وغيرهم فوجدت كل واحد منهم جسماً ، فعلمت أن الجسمية حكم ملازم للفاعلية ، فحكمت على كل فاعل بأنه جسم [3] . فيعمم الحكم على كل فاعل بأنه جسم ، وهذا لم يصل إليه إلاّ بعد أن تصفح جميع الفاعلين في عالم

---

(١) راجع القسطاس ص ٣٥ - ٤٢ (القصور العوالي) .
(٢) راجع معيار العلم ص ١٠٢ .
(٣) نفس المرجع ص ١٠٢ .

المحسوسات فوجدهم أجساماً ، فاستقر في ذهنه أن الفاعل ليس إلّا جسماً .

ولكن الاستقراء لا يقبله الغزالي في المطالب الإلهية ، لأنه لايقوم على تصفح جميع الجزئيات على سبيل الحصر ولكن على سبيل الأغلب والمتاح ، ومن هنا يعترض الغزالي قائلاً :

« فإنا نقول : هل تصفحت فاعل العالم في جملة ذلك ؟ فإن تصفحته ووجدته جسماً فقد حصل المطلوب قبل أن تتصفح البناء والإسكاف . . . وإن لم تتصفح فاعل العالم ولم تعلم حاله فلم حكمت أن كل فاعل جسم وقد تصفحت بعض الفاعلين ؟ ولايلزم منه إلّا أن بعض الفاعلين جسم ، وإنما يلزم أن كل فاعل جسم إذا تصفحت الجميع تصفحاً لايشذ عنه شيء (1) ، ومعنى هذا أن إفادة الاستقراء لليقين لاتحصل إلّا إذا كان الاستقراء تاماً ، وهذا لايقع في معظم العمليات العقلية ، وإذا وقع فعلاً فإنه يتطلب جهداً كثيراً لاسبيل إليه . ولذلك فإن الاستقراء يكتفي فيه العالم برصد كثير من الظواهر أو أكثرها ، ومع ذلك فمن حق المخالف أن يفترض أن الظواهر التي لم يتم استقراؤ ها قد تكون مخالفة لما تم استقراؤه ، وهذا يؤدي بنا إلى القول بأن العلم المستفاد من الاستقراء لايصح استخدامه في مقدمة القياس ، وأن تكون هذه المقدمة كلية لا جزئية ، فلو قلنا :

إن كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الأسفل

التمساح حيوان

التمساح يحرك فكه الأسفل (2)

وهذه النتيجة ليست صحيحة بحسب الواقع ، وإن كانت صحيحة بحسب

(1) نفس المرجع ص ١٠٣ .

(2) المعيار ١٠٤ .

صورة القياس . وسبب خطئها مع الواقع أن الاستقراء كان ناقصاً فلم يتم تصفح جميع أفراد الحيوان وإنما اكتفى بأكثرها . فكان الاستقراء جزئياً ، ووقع الحكم عاماً وكلياً كما جاء في المقدمة الكبرى . وهذا عيب في الاستدلال ، ومن هنا فقد الاستقراء قيمته في تحقيق المطلوب . وقد لخص الغزالي رأيه في الاستقراء بقوله إنه « . . . لاينتفع بالاستقراء مهما وقع خلاف في بعض الجزئيات ، نعم قد يفيد الاستقراء علماً كلياً بثبوت الحكم للمعنى الجامع للجزئيات ، حتى يجعل ذلك مقدمة في قياس آخر لا في إثبات الحكم لبعض الجزئيات . والقضية التي عرفت بالاستقراء إن أثبت لمحمولها حكم ليتعدى إلى موضوعها فلا بأس . وإن نقل محمولها إلى بعض جزئيات موضوعها لم يجز أن تدخل النتيجة في نفس الاستقراء . فتسقط فائدة القياس لدخول مقدماته نقص في تصفح أفرادها الذين شملهم الحكم [1] . وهذا يعني أن الحكم المبني على الاستقراء لاينبغي أن يعمم على الأفراد التي لم يتم تصفحها . فإذا تجاوزها إلى ما هو أشمل وأعم سقطت فائدة الاستقراء في بناء اليقين ، وبالتالي سقطت فائدة القياس المبني على مقدمات هذا شأنها .

التحول في حياة الغزالي :

ركّز الغزالي في هذه المرحلة من حياته الفكرية على النهج العقلي المؤسس على المشاهدة الحسية والأوليات الضرورية كأساس لبناء اليقين الذي يطلبه ، وكان ذلك سلاحه ، في بيانه الرائع لمقاصد الفلاسفة ، وفي بيانه لتهافتهم ، وأغلب الظن عندي أنه في هذه المرحلة لم يكن دارساً للفلسفة حباً فيها ولا جرياً وراء منهاجها ، رغم أنه بيّن مقاصدها كما لو كان فيلسوفاً معتنقاً لمنهجها مأخوذاً بمسائلها ، شغوفاً بقضاياها ، غير أن النظرة المتأنية لكتابة الغزالي الفلسفية ، وما حكاه عن ذكرياتها معه ربما كشفت لنا عن الوجه الصحيح الذي من أجله

---

(١) راجع المعيار ١٠٣ ـ ١٠٤ .

قرأ الغـزالي الفلسفـة وكتب فيها المقاصد والتهافت كما لو كان واحداً منهم ، إنه عاش مع الفلسفـة فترة طويلة من حيـاتـه لكي يطلع على دقـائقهـا ، ويتسلح بأسلحتها ، حتى إذا أجهز عليها كان على علم تام بخفاياها ومواطن الضعف في منهجهـا ، حتى لايقـال عنـه إنه يخوض لجتها دون علم بها ، ومن هنا كانت براهـين الغـزالي على تهافت الفلسفـة والفلاسفة يقينية في معظمها ، كما كانت مصدراً لكل من جاء بعده وقصد أن يرد على الفلاسفة في مسألة من المسائل .

لقـد كان كتـاب التهـافت من أعظم ما كتب في عصـر الغـزالي تفنيـداً لآراء الفلاسفة في الإلهيات ، وكانت حججه براهينية من أقوى البراهين التي هوجمت بها الفلسفـة في عصـره وأكثـرهـا نضجاً ، وهذا يؤكد لنا أنه لم يقرأ الفلسفة حباً لها ، وإنـما قرأهـا ليبـين تهافتها إذا قورنت بالمنهج الذي ارتضاه في آخره كأساس لبنـاء اليقـين . وهـذا يدعـونا إلى طرح سؤال : هل كان في ذهن الغزالي منهج معـين قد ارتضـاه وأمن له قبـل أن ينقـد الفلسفة ويبين تهافتها ؟ . وهل كان قد اكتشف المنهـج الـذوقي ، والكشف الصوفي قبل أن يخوض بحار الفلسفة وعلم الكلام ؟ .

إذا صحَّ ذلـك فإن مواقفــه مع الفلسفــة وعلم الكـلام لم تكن إلّا بقصـد الكشف عن تهافت المنهج العقلي عموماً أمام المنهج الذوقي . وربما كانت الحياة الخـاصـة التي عاشهـا الغزالي في طفولته تلقي لنا ضوءاً على هذه القضية ، فإن والـده كان متصـوفـاً ، ومـات ومازال الغزالي في سن الصبا ، وتركه مع أخيه في كفـالـة جار لهما ، وكـان هو الآخـر مشغولاً بالتصوف ، فهل لنا أن نفترض تأثر الغـزالي بهذين العـاملين في هذه السن المبكـرة من حيـاتـه !؟ إن إيـمان الغزالي بتهـافت المنهـج العقـلي في تأسيس اليقـين الـذي يطلبه لم يفارقه في كل كتبه مع ما يحتويه معظمها من الأخذ بهذا المنهج العقلي ، ولم يفته في معظم كتبه الفلسفية والكلامية أن يصرح أويلفت النظر بإشارة سانحة إلى أنه يؤمن بعلم يقيني ليس مصدره هذا المنهج العقلي ، وإنما له مصدر آخر ، ومهمته أن يقود قارئه إلى هذا

المصدر من خلال حواره مع قرينه ، الذي فضل أن يصحبه في معظم كتبه ليظهر لنـا آراءه في هيئـة حوار معـه . ولاشـك أن هذا يدل على ذكـاء وفطنـة تميـز بها الغـزالي ، إذ ظل فترة طويلة من عمـره في مجادلـة أصحـاب المذاهب الفلسفية والكلامية ولا همَّ له إلاّ بيان تهافت أدلتهم دون أن يفصح عن دليله ومصدره في تأسيس يقينه إلاّ في مرحلة متأخرة من حياته .

وفي خلال مواقف الغـزالي مع خصـومـه استفـاد كثيراً من مسلكهم ، كما صرح بذلك في النقد [1] . وتجلى له كثيرٌ من مواطن ضعفهم ، وهذا سهَّل له الطـريق في الكشف عن قوة منهجـه ووثاقة برهانه أمام تهافت أدلتهم ، وقد بدأ الغـزالي يحكي قصتـه مع المـذاهب المختلفـة بعـد أن بلغ الخمسين من عمره ، فيبـين أنـه منـذ أن راهق البلوغ حتى وصل إلى هذه المرحلة من العمر وهو . . .

يقتحم لجة هذا البحر العميق ، ويخوض غمرته خوض الجسور لا خوض الجبان المتخـوف ، ويتـوغل في كل مظلمة ويتهجم على كل مشكلة ، باحثاً في عقيدة كل فرقـة ، مستكشفـاً أسـرار كل مذهب ، ليعرف المحق من المبطل والمتمسك بالسنّة والمبتدع في دينه ، فلا يغادر باطنياً ولا متكلماً ولا فيلسوفاً إلاّ بعد أن يسبر أغواره ، ولم يكن ذلك إلاّ لأنه كان متعطشاً إلى درك حقائق الأمور ، إذ يقول : « وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمـري ، غريـزة وفطـرة من الله وضعهما في جبلتي لا باختياري وحيلتي » فهجر التقليـد للمـذهب ، ورفض العقـائـد المـوروثة من سن الصبا ، لأنه رأى أولاد النصـارى ينشأون على النصـرانيـة ، وكذلك أولاد المسلمين وغيرهم ، حيث ينشأ كل منهم على ما وجد عليه أبوه . كل هذا دفع الغزالي إلى ضرورة التمييز بين ما هو أصيـل في الفطـرة ومستقـر فيهـا ، ومـا هو عارض عليها بسبب تقليد الأبـوين ، وخـاصة أن الرسول ﷺ يقول : « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانـه أو ينصـرانه أو يمجسانه » . وإذا كانت العقائد الموروثة تبدأ بالتلقين ،

---

(١) المنقذ ص ٥ .

فإن تميز الحق من الباطل فيها يقع حوله خلاف كبير ، حيث يتعصب أصحاب كل ملّة لها ، وكل فريق بما لديهم فرحون . وهذا دفع الغزالي إلى أن يفصح عن مطلوبه الأسمى ، وهو اليقين ، وليس الانتصار لمذهب أو لشيخ معين ، فقلت في نفسي : « إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور فلابد من طلب حقيقة العلم ما هي ؟ فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف المعلوم فيه انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط ، والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك . بل الأمان من الغلط ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى ببطلانه من يقلب الحجر ذهباً ، والعصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكاً ولا إنكاراً » (1) .

فاليقين الذي يطلبه الغزالي إذن هو الذي لا يقارنه إمكان الغلط ، وكل علم موروث قد تسرب إلى عقله ينبغي أن يعرضه على هذا المقياس الذي ارتضاه ، فإذا لم تكن هذه صفته ، فينبغي أن يتخلص منه ، حيث لا ثقة فيه ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه فهو غير يقيني .

فكأن حلول الأمان بالقلب ينبغي أن يكون مقارناً لكون الدليل يقيناً . وهذا شرط أساسي في اليقين الذي ينشده الغزالي ، ألّا يفترق الأمان القلبي عن الدليل اليقيني .

وانطلاقاً من هذا الأساس الذي ارتضاه مقياساً له بدأ يراجع نفسه ، ويفتش عن محصوله من العلوم التي خاضها ، والمناهج التي سبر أغوارها ، ليعرف أيها أولى بأن يركن إليه ، وأيها ينبغي أن يرفضه ويتنكر له ، هذا يحكيه الغزالي في كتابه المنقذ بأسالوب واضح فيقول : ثم فتشت عن علومي فوجدت نفسي عاطلاً من علم موصوف بهذه الصفة إلّا في الحسيات والضروريات .

---

(1) المنقذ ص ٧ .

(٢) المنقذ ص ٨ .

ومعنى هذا أن الغـزالي شك في العلوم النظـريـة والتقليـد للآراء ، ورفض القيـاس بأشكـاله ، والاستقراء ، وأصبحت القضايا العقلية كلها موضع شك حتى تثبت عنـده بالمقيـاس الـذي ارتضـاه ، ولم يكن رفضـه للتقليد إلاّ لأنه قد يثبت عنـده بالحـواس أن الخلق يختلفـون أمـامه فيها هو حق . ومن هنا تعددت المـذاهب وتبـاينت الملل ، ولم يرتض إلاّ الحـواس والضروريات التي ثبت عنده ثقتهـا ، ولكن من أين له الثقـة والأمـان بالمحسوسات والضروريات ؟ ألم يكن قبـل ذلـك مؤمنـاً بالنظـريات آخذاً بالتقليد والموروث من الآراء ؟ فما المانع أن تكون ثقته بالمحسوسات من جنس ثقته بالنظريات ؟ ألا يمكن أن يتطرق إليها الشك كما تطرق الشك إلى غيرها من المعارف التي رفضها ؟ أليس من المحتمل أن يكون أمانه للمحسوسات من جنس أمان أكثر الخلق في النظريات ؟ ومن هنا بدأ الغـزالي يتشكـك في المحسـوسـات « . . . فأقبلت بجـد بالـغ أتأمـل في المحسـوسـات والضروريات وأنظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها ؟ فانتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضاً وأخـذ يتسـع هذا الشـك فيها . . ؟ فمن أين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً . . . وتحكم بنفي الحركة ، ثم بالتجربة والمشـاهـدة بعـد ساعـة تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة بغتة ، بل على التدريج ذرة ذرة حتى لم تكن له حالة وقوف ، وننظر إلى الكوكب فنراه صغيراً في مقدار الدينار ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقـدار » [1] ، هذا وأمثـالـه يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقـل ويخـونـه ، تكـذيبـاً لا سبيـل إلى مدافعتـه [2] ، وبـذلـك أصبحت المحسـوسـات موضـع شك ، فلا تصلح أن تكـون أسـاسـاً لليقـين ، فرفضها الغزالي لأن كذبها قد ثبت بها هي ، وليس بشاهد آخر . . وإذا أثبتت الحواس كذب لغتهـا بالمشـاهدة ، فكيف تصلح أن تكون مقياساً لغيرها . وبدأ يبحث

(١) المنقذ ص ٩٠ .
(٢) المنقذ ص ١٠ .

عن مقياس آخر يجد فيه برد اليقين ، فلجأ إلى العمليات الضرورية « . . . فلعله لا ثقة إلاّ بالعمليات التي هي من الأوليات لقولنا إن العشرة أكثر من الثلاثة . . والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد ، فلا يكون (الشيء) حادثاً قديماً ، موجوداً معدوماً ، واجباً محالاً . فقالت المحسوسات : بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بي ؟ وقد كنت واثقاً بي فجاء حاكم العقل فكذبني ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي ، فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر ، إذا تجلى كذب العقل في حكمه كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه . وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته » .

ولقد توقف الغزال أمام الشك في أحكام العقل طويلاً ، لولا أنه وجد في الرؤيا المنامية مايؤيد شكه ويقويه . « . . . أما تراك تعتقد في النوم أموراً ، وتتخيل أحوالاً ، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ، ولا تشك في تلك الحالة فيها - ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل ولا طائل ؟ . فبم تأمن أن يكون جميع ما يعتقد في يقظتك بحس أوعقل هوحق بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها ؟ لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها . فإذا وردت تلك الحالة تيقنت جميع ما توهمت بعقلك ، خيالات لا حاصل لها » .

ووازن الغزالي بين المعرفة العقلية وبين حال النائم في رؤاه ، وخرج من هذه المقارنة بالشك في المعرفة العقلية . فليس عنده ما يمنع أن يكون حال العقل في يقظته كحال النائم فيما يراه ، فإذا تبدل حال كل منهما - ولا مانع من ذلك - تبين له أنه كان في سراب لا حقيقة له ، ومن هنا سقطت أوليات العقل ، وأصبح الغزالي غير واثق بها ولا بغيرها من وسائل المعرفة التقليدية ، بل لعل الحياة الدنيا وما فيها نوم بالإضافة إلى الآخرة . فإذا مات المرء ظهرت

له الأشيـاء على حقيقتهـا ، بخلاف ما يشاهده الآن . ولقد أشار الرسول إلى ذلك بقوله : « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » [1] .

لقـد توجـه الشـك لدى الغزالي إلى جميع وسائل المعرفة التقليدية المعروفة ، وأصبحت منـاهجهـا محل اتهـام في بناء معرفة يقينية منشودة ، فالحواس وأقواها حاسـة البصـر تخدع صاحبهـا حيث ترى الشيء الكبير صغيراً ، ويأتي العقل فيكـذبهـا ويبيـن خداعها . والعقل وهو رأس الوسائل الإدراكية وقمتها ، تأتي الـرؤ ى والمنـامـات فتظهر لنا أن وراءه طوراً آخر من الحقيقة لانستطيع الوصول إليها . وتبين أنه في غفلة تامة وغياب كامل عن مثل هذا الطور المعرفي الهام ، فكيف نثق فيـه وهـذه حالـه ؟ واستحكمت هذه الشكـوك ، واستحوزت على ذهن الغزالي مدة طويلة ، ظل فيها رافضاً لكل وسائل المعرفة التقليدية ، حيث لا أمان لها في استجلاء الشيء على حقيقته ، لأن مطلوب الغزالي كما سبق هو العلم اليقيني الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لايبقى معه ريب ، ولا يخالطه إمكـان الغلط والـوهم ، وكيف يتأتى ذلك للوسائل التقليدية وقد ثبت خطؤ ها وتقصيـر هـا في تحقيق الأمان النفسي ؟، يقول الغزالي : « . . . فلما خطرت لي هذه الخواطر وانقدحت في النفس ، حاولت لذلك علاجاً ، فلم يتيسر لي ذلك إذ لم يمكن دفعه إلاّ بالدليل ، ولكن كيف يتأتى له الدليل وهو لابد أن يتركب إمـا من قيـاس أو استقراء ، أو من الأوليات الضرورية ، وهو قد تشكك في كل ذلـك « فلم يمكن نصب الـدليـل إلاّ من تركيب العلوم الأوليـة . فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل » .

وهذا الموقف دفع الغزالي أن يهجر المذاهب الموروثة كلها وظل قرابة شهرين هو فيـهـما على مذهب السفسطـة ، بحكم الحـال لا بحكم النطق والمقـال « وأعضـل الـداء واستحكمت العلة وطـالت الفـترة حتى تدخلت العنـايـة الإلهيـة ، فشفـاه الله من هذا الـداء العضـال » وعـادت النفس إلى الصحـة

(١) المرجع السابق ص ١١ .

والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين . ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، وهذا النور قد سمّاه الغزالي الكشف ، وهو لايبنى على الأدلة المحررة ولا علاقة له بالمقدمات والنتائج ، ومن ظن أن هذا الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة . . وهذا الكشف له أسباب ودلائل ، ومن أهميتها : التجافي عن دار الغرور ، والإنابة إلى دار الخلود ، حتى يتهيأ القلب لأن يكون محلاً لهذا الكشف الإلهي الذي ينبغي أن يترصد له المرء في كل لحظة ، ويجعل قلبه مستعداً لتقبله في كل وقت بدوام الذكر وطول المجاهدة .

موقفه من الفرق المختلفة :

بدأ الغزالي مناقشة الطالبين للحق من الفرق المختلفة في عصره . أيها ينشد اليقين ويطلبه بوسائله اليقينية وأيها يطلب الانتصار للرأي والمذهب فيتعصب لرأيه ومذهبه على حساب الحق واليقين ، وهذه الطوائف لاتخرج عنده عن الطرق الأربعة المعروفة وهم :

١ ـ المتكلمون وهم أهل الرأي النظر .

٢ ـ الباطنية وهم أهل التعليم بالأخذ عن الإمام المعصوم .

٣ ـ الفلاسفة أهل المنطق والبرهان .

٤ ـ الصوفية وهم أهل المشاهدة والمكاشفة .

وابتدأ الغزالي بعلم الكلام فألّف فيه المصنفات العديدة ، مثل : فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، إلجام العوام عن علم الكلام ، وبعد أن وقف على أهدافه ومناهجه ، لم يجده وافياً بمقصوده كطالب للحق وإن كان وافياً بمقصود علماء الكلام وبمطلوبهم ، لأن مقصود هذا العلم حفظ عقيدة أهل

السنّة على أهل السنّة عن التشويش والبدعة ، وكان منهج المتكلمين يقوم على استخراج مناقضات الخصوم ، ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم ، وهذا في حد ذاته قليــل النفــع في حق من لا يسلم سوى الضــروريـات شيئـاً ، ومن هنـا رفض الغزالي منهج المتكلمين « . . . لأنه لم يكن في حقي كافياً ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافياً . . . ولم يحصل منه ما يمحو بالكلية ظلمات الحيرة في اختلاف الخلق » .

أمـا الفـلاسفـة فقـد طالـع الغـزالي كتبهم ، ووقف على حقيقة مقاصدهم منهـا ، ووجـد أن كلامهم جاء مختلطـاً فيه الحق بالباطل ، وخاصة في الإلهيات (راجع ص ٧٥٨) وظهر له آفتان لابد من علاجهما .

الأولى : آفة الرفض ، حيث يظن ضعفاء العقول أن ما في مذهبهم من حق في الــريــاضيــات والطبيعيـات ينبغي أن يرفض لما في مذهبهم من كلامهم في الإلهيات من أخطاء . فيكون بذلك قد رفض الحق وتنكر له .

الثانية : آفة القبول ، حيث يظن من يحسن الظن بهم أن ما عندهم من حق في الطبيعيات والرياضيات يقبل لأجله ما عندهم من أخطاء في الإلهيات كما هو شأن إخوان الصفاء . فيكون ذلك استدراجاً لقبول الباطل « ولأجل هذه الآفة يجب الزجر عن مطالعة كتبهم لما فيها من الغدر والخطر » .

أمـا البـاطنيـة فقـد خابـر الغـزالي مذهبهم وألّف في بيـان فضـائحهم كتابه الشهـير ، بفضـائـح البـاطنيـة ، وبعد مناقشتهم في تفاصيل مذهبهم لم يقض الغـزالي عجبـه منهم فقـد « . . . ضيعـوا عمـرهـم في طلب العلم وفي التبجـح بالظفـر به ولم يتعلمـوا منـه شيئاً أصلاً ، فكانوا كالمتضمخ بالنجاسة ، يتعب في طلب المـاء حتى إذا وجـده لم يستعمله ، وبقي متضمخـاً بالخبائث ، ووجد أن حاصـل ما معهم شيء من فلسفـة فيثاغورس ، ومقصودهم في حقيقة مذهبهم استـدراج العـوام وضعفاء العقول ببيان الحاجة إلى المعلم . . فإذا قال له هات علمـه وأفـدنـا منـه تعليمـه أعلن عجـزه وافتضـح أمـره ، فهـذا حقيقة حالهم

فأخبرهم تقلهم ، فلما خبرناهم نفضنا اليد منهم » [1] ، وبهذا تنكر الغزالي لكل هذه المذاهب .

أهل الحق عند الغزالي :

لقد سبق القول بأن الغزالي لم يلجأ الى دراسة المذاهب الفكرية المعاصرة له حباً فيها ولذاتها بقدر ما كانت دراسته لها من باب معرفة سلاح الخصم ، حتى إذا بدأت المعركة بينه وبين خصومه كان عارفاً بنقاط ضعفهم ، وموطن الزلل عندهم ، وطرحنا هذه الفكرة في هيئة سؤال افتراضي ، ولفتنا نظر القارىء الكريم إلى أسلوب التحذير الذي يلجأ إليه الغزالي كثيراً ، وقراءة مقدمات كتبه وما فيها من عبارات تفيد أن هناك أمراً خفياً يضن الغزالي به على غير أهله .

وفي المنقذ من الضلال يشير صراحة أنه لم يقرأ الفلسفة ولا علم الكلام إلّا لينقدهما بعلم وخبرة ، وليس عن جهل وتعصب ، إيماناً منه بأنه « . . . لايقف على فساد نوع من العلوم من لايقف على منتهى ذلك العلم ، حتى يساوي أعلمهم في أصل ذلك العلم ، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته ، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة ، وحين يتم له ذلك يمكن أن يكون ما يدّعيه من فساده حقاً » [2] ، لأن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رد في عماية ، فكأن ما كتبه الغزالي في الفلسفة وعلومها ، كان يقصد به « تكدير مذهبهم والتغيير في وجوه أدلتهم ببيان تهافتهم فيها » [3] وهو لا يدخل في الاعتراض على هذه الفرق إلّا دخول مطالب منكر لا دخول مبدع مثبت ، لكي يبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بإلزامات مختلفة ، ولذلك

(١) راجع المنقذ ص ٣٥ ـ ٤٠ .
(٢) راجع المنقذ ص ١٦ .
(٣) التهافت : المقدمة .

فمن العسير جداً أن نستخرج من كتب الغزالي الفلسفية رأياً خالصاً له ، بقدر ما نجده يضرب رأياً باطلاً برأي باطل آخر ، ليظهر بطلان الجميع ، وليمهد بذلك الطريق أمام أهل الحق الذين ارتضى منهجهم ووجد فيه برد اليقين الذي يطلبه . إنهم الصوفية أو أهل الكشف من الصوفية الذين أقبل الغزالي بكل همته على دراسة مذهبهم بعد فراغه من تفنيد المذاهب الأخرى ، فوجد أن طريقتهم لاتتم إلّا بالعلم المقرون بالعمل ، ومن أهم شروط هذه الطريقة قطع علائق النفس بالتخلص من الصفات الخبيثة وامتلائها بالصفات الحميدة . وهو ما عبّر عنه الصوفية بمبدأ التخلية والتحلية ، وتخلية القلب من غير الله وتحليته بذكر الله . ومن أهم مصادر الغزالي في هذا الطريق ، قوت القلوب لأبي طالب المكي الذي لا يصعب على القارىء معرفة أوجه الشبه القوية بينه وبين الإحياء للغزالي في كل باب من أبوابه ، وكذلك كتب الحارث المحاسبي ، ومأثورات الجنيد ، والشبلي ، والبسطامي ، وبعد مطالعة هذه الكتب وغيرها تبين له أن الطريق لايمكنه ولوجه بمجرد التعلم ، بل لابد من الذوق والحال وتبدل الصفات .

وهذه المعاني قد ترسخت في ذهن الغزالي « . . . لا بدليل معين محرر بل بأسباب وقرائن وتجاريب لاتدخل تحت الحصر تفاصيلها ، غير أنه قد خرج من دراسة المذهب الصوفي بالحقائق التالية كشروط لمن أراد أن يسلك الطريق ويأمل في الوصول :

١ ـ لا مطمع في سعادة الآخرة إلّا بالتقوى ، وكف النفس عن الهوى .

٢ ـ قطع علائق القلب بالدنيا بالتجافي عن دار الغرور ، والإنابة إلى دار الخلود .

٣ ـ الإقبال بكنه الهمة على الله تعالى .

ولكي تتحقق هذه الشروط للغزالي نفسه ، كان لابد له من الإعراض عن المال والجاه والولد ، فترك التدريس ، وهجر بغداد ، وفرّق ما كان معه من

مال ، واعتزل الناس في خلوته مشتغلاً بالمجاهدة ورياضة النفس بتزكيتها وتصفية القلب بإدامة ذكر الله . ومن هنا يمكن القول بأن الغزالي قد بدأ الطريق العملي في الوصول إلى الحقيقة التي ينشدها ، ويصف لنا هذه المعاناة بقوله : « كنت أعتكف مدة في مسجد دمشق أصعد منارة المسجد طول النهار ، أغلق بابها على نفسي ، ثم رحلت إلى بيت المقدس ، أدخل كل يوم الصخرة ، أغلق بابها على نفسي ، ثم تحركت في داعية الحج والاستمداد من بركات مكة والمدينة . . فسرت إلى الحجاز . . وانكشف لي في أثناء هذه الخلوات أمور لايمكن إحصاؤها . . علمت يقيناً أن الصوفية هم السابقون لطريق الله تعالى خاصة ، وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقهم أصوب الطرق ، وأخلاقهم أزكى الأخلاق . . . فإن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرها وباطنها مقتبسة من نور مشكاة النبوة ، وبالجملة فماذا يقول القائلون في طريقة أول شروطها تطهير القلب بالكلية عما سوى الله ؟ ومفتاحها الجاري منها مجرى التحريم من الصلاة استغراق القلب بالكلية بذكر الله ؟ وآخرها الفناء بالكلية في الله ؟ » .

ثم يصف مراتب الطريق فيقول : ومن أول الطريق تبتدىء المشاهدات والمكاشفات ، حتى أنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء ، ويسمعون منهم أصواتاً . . . ثم يترقى الحال عن مشاهدة الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق . . فلا يحاول مرة أن يعبرّ عنها إلاّ اشتمل لفظه على خطأ صريح لايمكنه الاحتراز عنه . وعلى الجملة ينتهي الأمر إلى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول ، وطائفة الاتحاد ، وطائفة الوصول ، وكل ذلك خطأ . ثم يصرح الغزالي بأن من لم يرزق منه شيئاً بالذوق فليس يدرك من حقيقة النبوّة إلاّ الاسم فقط ، أما ما وراء الاسم الظاهر فهو بعيد عنه لأنه لايدرك بالحواس الظاهرة وإنما بالذوق والوجدان .

ويحجب عن هذا الموقف من المعرفة الخاصة جميع الخلق ماعدا أهل الكشف

من الصوفية ، لأن ماعدا الصوفية عنده يعتبر ون من العوام . ويشتمل العامي ومن في حكمه الفقيه والمحدث والمفسر والنحوي واللغوي والفيلسوف والمتكلم ، أشار إلى ذلك الغزالي في إلجام العوام ، وفي مواضع متفرقة من الإحياء . وإذا كان هؤلاء جميعاً في منزلة العوام عند الغزالي ، فمن هم أهل الكشف الذين يختصون بمعرفة الشيء على حقيقته ؟ وما هو هذا الكشف ؟ .

الكشف ودور القلب فيه :

يعتبر الكشف الصوفي أو الإلهام أهم وسيلة للمعرفة بعد الوحي عند الغزالي ، إذ هو مفتاح لفهم كثير من العلوم ، وبسبب رأي الغزالي في الكشف والإلهام اختلفت آراء المفكرين حوله بين منكر له رافض لرأي الغزالي فيه ، وغال فيه يعده إماماً من أهل التحقيق ، وليس الكشف دليلاً عقلياً ولا برهاناً منطقياً ولا تجربة محسوسة « إنه نور يقذفه الله في القلب لا يحصل بالدليل والبرهان ، وإنما يهجم على القلب فيغمره من حيث لايدري . وقد يسمى إلهاماً ، وقد يسمى وحياً ، حسب وسيلة توصيل المعلوم » (1) ، إنها إذن معرفة لدنية لا علاقة لها بوسائل الإدراك التقليدية لدى النظار والمفكرين ، ولايصلح لهذه المعرفة إلّا القلب الطاهر من علائق المادة الذي امتلأ بذكر الله ، وتحلى به ، فيصبح مؤهلاً لمعرفته عن طريق المشاهدة والتعرف على أمور الغيب مما يعجز العقل عن إدراكها ، ويركّز الغزالي في هذا المقام على القلب كأداة وحيدة للمعرفة الصحيحة في هذه المرتبة . وذلك لأسباب دفعته إلى الاهتمام بالحديث عنه في كل كتبه المتأخرة :

١ ـ إن أكثر أعمال الإنسان صادرة عن أوامر القلب ونواهيه ، وترجع في أساسها إلى الرضا أو الغضب وهما من صفات القلب وأحواله .

٢ ـ أن في الإنسان عينين ، عيناً محسوسة يدرك بها المحسوسات ، وعين

(1) راجع الإحياء ١٧/٣ ؛ المنقذ : ٤٥ ، دراسات في الفلسفة الإسلامية د. أبو الوفا التفتازاني ص ١٦٢ .

البصيرة التي تدرك بها غير المحسوسات ، وقد ثبت خداع البصر الحسّي ، فلم يبق أمامه إلّا عين البصيرة ومحلها القلب . وقد أشار القرآن إلى هذا المعنى في قوله : « فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور » (١) .

وهذه المعرفة القلبية تفيض على نفوس أهل الكشف من العارفين مصحوبة بأدلتها اليقينية التي لايمكن مدافعتها ، ولا يقارنها شك بل تكون مصحوبة بأمان النفس وبرد اليقين ، وهذا هو الإيمان القوي . ولاشك أن هذه المرتبة تحتل قمة المراتب في المعرفة عند الغزالي لأنها مرتبة الراسخين في العلم ، ويغمر نورها « . . . النفس فيظهر معه كل شيء وهذا النور من الوضوح بحيث إنه قد يخفى لشدة جلائه . وقد يغفل عنه العارف لإشراق ضيائه » .

ويقارن الغزالي بين هذه المرتبة في المعرفة وغيرها ؛ فيجعل نسبة المشاهدة أو الذوق إلى المعرفة الاستدلالية كنسبة الروح القدس النبوي إلى الروح العقلي ، والروح الفكري ، فبالروح العقلي يدرك المرء المعاني الضرورية ، وبالروح الفكري يمكن الاستدلال من صحة حكم على صحة حكم آخر ، أما الروح القدس النبوي فهو الذي يختص به الأنبياء وبعض الأولياء ، وفيه تتجلى لوائح الغيب وأحكام الآخرة ، ومهما انكشف للمرء من أمور وحقائق فإن ذلك يفتح له أبواباً أخرى ليطل منها على عالم الملكوت « . . . وفي هذا العالم عجائب يستحقر بالإضافة إليها عالم الشهادة ، ومن لم يسافر إلى هذا العالم وقعد به القصور في حضيض عالم الشهادة فهو بهيمة ومحروم من خاصية الإنسانية .

وكما قارن الغزالي بين مرتبة الكشف وغيرها من مراتب المعرفة فإنه يقارن أيضاً بين عالم الشهادة وعالم الملكوت ، فعالم الشهادة كالقشرة بالإضافة إلى اللب ، وكالصورة والقالب بالإضافة إلى الروح ، وكالظلمة بالإضافة إلى النور ، ولذلك فإن عالم الملكوت يسمى العالم العلوي والعالم الروحاني

---

(١) الحج : ٤٦ .

والنوراني ، في مقابل عالم الشهادة الذي يسمي العالم السفلي والجسماني . . . إلخ .

والروح القدس النبوي يفيض بواسطتها أنوار المعارف على الخلق فيغمر كل قلب منها ما يناسبه ، ويسيل كل واد منها بقدره . ومن هنا تتفاوت درجات العارفين ، بين النبي والولي والعوام ، وهذه الأنوار التي تفيض على قلوب العارفين تشبه ضوء القمر . الذي يدخل البيت من نافذة حقيقية ، فيقابله سطح مرآة على جدار حائط فينعكس منها على حائط آخر في مقابلتها ، فتعكسه مرآة أخرى على الأرض فيقع عليها وتستنير به الأرض . « . . . فأنت تعلم أن ما على الأرض من نور تابع لما على الحائط ، وما على الحائط تابع لما في الشمس . إذ منها يشرق النور على القمر . . وهذه الأنوار الأربعة مترتبة ، بعضها أعلى من بعض وأكمل ، ولكل واحد منها مقام ودرجة خاصة لايتعداها » . ويصرح الغزالي بأنه « . . . قد انكشف لأرباب البصائر أن الأنوار الملكوتية إنما وجدت على ترتيب كذلك »(١) .

وبين هذه المراتب ترقى درجات العارفين درجة درجة ، فإذا تجاوزوا عالم الشهادة إلى ذورة الحقيقة « . . . رأوا بالمشاهدة العيانية أنه ليس في الوجود إلّا الله ، وأن كل شيء هالك إلّا وجهه ، لأن كل شيء إذا نظرت إليه باعتبار ذاته كان عدماً محضاً . فهو هالك أزلاً وأبداً ولايمكن تصوره إلّا كذلك ، وإذا نظرت إليه باعتبار خالقه كان وجوداً . فإذن لا موجود إلّا الله ووجهه . والعارفون ليسوا في حاجة إلى قيام القيامة لكي يسمعوا هذا النداء ﴿ لمن الملك اليوم ﴾ ؟ لأن هذا النداء لم يفارق أسماعهم ، وهم لم يفهموا من قوله ﴿ الله أكبر ﴾ أنه أكبر من غيره ، حاشا لله أن يكون كذلك ، وإنما وقر في قلوبهم أنه أكبر من أن يقاس بغيره ، فهو أكبر من أن يقال له أكبر بالإضافة إلى غيره .

(١) مشكاة الأنوار ص ١٩٤ ، وراجع ص ٢١٤ .

فليس لغيره مرتبة المعية حتى يقال الله أكبر منه ، وإنما الكل في مرتبة التبعية . لأنه ليس لغيره وجود إلاّ به ومنه .

وقد اتفق العارفون أنه بعد عروجهم إلى سماء الحقيقة لم يروا في الوجود إلاّ الله الواحد الحق ، لكنهم اختلفوا فيما بعد ذلك بحسب حالة كل منهم ودرجة وجدانه ، فمنهم من كانت له هذه الحال عرفاً علمياً ، ومنهم من صارت له ذوقاً وحالاً ، لكن الجميع قد انتفت عنهم الكثرة بالكلية ، واستغرقوا بالفردانية المحضة واستهوت فيها عقولهم ، فصاروا كالمبهوتين فيه ، ولم يبق فيهم متسع لغير ذكر الله . . فلما لم يبق عندهم إلاّ الله فكراً وسكراً ، وقع دونه سلطان عقولهم ، فقال بعضهم : أنا الحق (١) وقال الآخر : سبحاني ما أعظم شاني (٢) . وقال الآخر : ما في الجبة إلاّ الله » (٣) .

وهذا الموقف الذي يشير إليه الغزالي هو موقف القائلين بالحلول والاتحاد من الصوفية كالبسطامي والحلاج وابن الفارض ، ويعتذر الغزالي عنهم بأن « كلام العشاق في حال السكر يطوى ولا يحكى » (٤) ويحكى أن هؤلاء الحلوليين لما أفاقوا من سكرهم وردوا إلى سلطان عقولهم عرفوا أن ما كانوا فيه من حال لم يكن حقيقة الاتحاد بل يشبه الاتحاد ، ويشبه قول العاشق في حال فرط عشقه :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا   نحن روحان حللنا بدنا

ولا يبعد أن يرى المرء الزجاجة وقد امتلأت خمراً فيظن الخمر لون الزجاجة ، فإذا صار ذلك مألوفاً له قال :

رق الزجاج وراقت الخمر   وتشابها فتشاكل الأمر
فكأنما خمر ولا قدح   وكأنما قدح ولا خمر

---

(١) تنسب هذه العبارة في كتب الصوفية إلى البسطامي .
(٢) تنسب إلى الحلاج .
(٣) تنسب إلى الشبلي .
(٤) راجع المشكاة ص ١٩٧ .

وفرق كبير بين أن يقال : الخمر قدح ، وأن يقال : الخمر كأنه قدح . وقد تغلب هذه الحالة على صاحبها وتستحوذ عليه بالكلية ، فإذا غلبت سميت بالإضافة إلى صاحبها فناء . بل فناء الفناء ؛ لأنه فنى عن نفسه ، بل فنى عن فنائه ، فإنه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال ولايعدم شعوره بنفسه ، ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه ، وتسمى هذه الحالة بالإضافة إلى المستغرق فيها بلسان المجاز اتحاداً ، وبلسان الحقيقة توحيداً ، ووراء هذه الحقائق أسرار لايجوز الخوض فيها » [1] .

ولقد استشعر الغزالي غرابة هذا الموقف على العقل البشري ، فبادر ببيان أن ذلك أمر جائز وواقع فعلاً ، فإن تفاوت درجات الناس في المعرفة الحسية وتذوق الجمال وسائر الفنون ، كالشعر والموسيقى دليل له على ما يقول ، فلايصح للعقل إذن أن ينكر ما يجهل ، لأنه لا مانع أن يكون وراء طور العقل طور آخر ينكشف فيه ما لايظهر للعقل ، كما كان العقل طوراً وراء المدركات الحسّية ينكشف له من الأمور العجيبة ما لا ينكشف للحواس ، فلا يجوز للعقل أن يجعل أقصى الكمال وقفاً عليه دون غيره ، وإنما ينبغي له أن يعترف بعجزه ويسلم بالإمكان لغيره ، إذ وراء العقل طور آخر تتضح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل ، وأمور أخرى العقل معزول عنها » [2] .

الغزالي والحلول الاتحاد :

إن من يطالع كتب الغزالي المتأخرة ربما يتبادر إلى ذهنه أن الغزالي يقول بشيء من ذلك . وخاصة إذا قرأنا المشكاة والمضنون ، الرسالة اللدنية ، وبعض مواضع من الإحياء ، وربما قوي من هذا الظن ما يشير إليه الغزالي في مواضع متفرقة من كتبه الأخرى أنه ليس كل سر يفشى ولا كل حقيقة تقال

(١) المشكاة ص ١٩٨ .
(٢) المنقذ ص ٥٠ .

وتجلى ، وينبغي أن تكون صدور الأحرار قبوراً للأسرار . وكثيراً ما كان يتمثل بقول الشاعر :

يارب جوهر علم لو أبوح به ... لقيل لي أنت ممن يعبد الوثنا
ولاستحل رجال مسلمون دمي ... رأوا قبيح الذي يأتونه حسناً

إن ورود مثل هذه التحذيرات ـ وما أكثرها ، تجعل القارىء في حيرة من أمر الغزالي . فهو لاشك يخفي شيئاً عن قارئه . ولكن ما هو هذا الشي ؟ إنه كثيراً ما يعتذر عن الحلاج والبسطامي بأن عباراتهم قد صدرت عنهم حال سكرهم . وما يصدر عن العشاق حال سكرهم ينبغي أن يطوى ولا يحكى . فهل كان الغزالي من هذا النمط ، وكتم ما أباح به غيره ؟ إيثاراً للسلامة ودفعاً للحرج ؟ . إن قارىء الغزالي ربما تتملكه الحيرة في أمره إذا اقتصر على قراءة المشكاة ـ ولسنا ممن يتشككون في نسبتها للغزالي ـ والمنقذ ، والإحياء ، والرسائل الصغيرة التي تتميز بالطابع الصوفي الخالص . ولذلك فمن المهم للدارس أن يقرأ كتاباً آخر من أهم كتب الغزالي في هذه القضية وهو « المقصد الأسنى » لأنه الكتاب الوحيد ـ فيما أعلم ـ من بين مؤلفات الغزالي الذي عقد فيه فصلاً مستقلاً لإبطال القول بالحلول والاتحاد ، بمنهج عقلي لانجده في كتبه الأخرى .

لقد استقرأ الغزالي أقوال المتصوفة القائلين بالحلول والاتحاد وناقش عباراتهم في ذلك . وقسمها إلى أنواع ثلاثة بحسب ما تفيده من التخلق بأخلاق الله . لأن تخلق العبد بأخلاق الله ، ـوهذا ما يقصده الصوفية ـ لايخلو من هذه الاحتمالات الثلاثة :

١ ـ فإما أن تكون أوصاف الحق قد انتقلت إليه بأعيانها وذواتها ، وهذا يسميه انتقال عين الصفة إلى ذات الموصوف المتخلق بها .

٢ ـ وقد يعنون بذلك اتحاد ذات العبد بذات الرب ، فيكون هو هو ، لتكون صفاته عين صفاته .

٣ ـ وإما أن يكون بطريق الحلول ، حلول ذات الرب وصفاته في ذات العبد .

وهـذه الأقسـام الثـلاثـة باطلة ومنفيـة لايصـح منهـا شيء عقـلاً ولا نقلاً . والثابت الصحيح من هذا المعنى هو« . . . أن يثبت للعبد من هذه الصفة أمور تناسبه على الجملة ، وتشاركها في الاسم ولكن لاتماثلها مماثلة تامة » وهذا القدر محل إتفـاق بين مفكـري الإسـلام ، إن المشاركة هنا في الصفات ليست إلاّ من قبيـل الاسم والتسميـة فقـط ، أمـا حقيقـة الصفـات فلا محل للمشـابهـة فيها إطلاقاً ، وإنما تناسب حقيقة الصفة الذات الموصوفة بها . فإن كان الموصوف هو الله كان اتصـافـه بها على نحو يناسب كماله وجلاله ، وإن كان الموصوف بها هو العبـد كان على نحـو ينـاسب طبيعتـه وما فيها من النقص والقصور . وقد جمع الغـزالي في هذه النقطـة بين مبدأي الإثبات والتنزيه كما جمع القرآن بينهما في قوله تعالى ﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴾ [1] .

ومن المستحيـل عقـلاً وشـرعـاً أن يثبت للعبـد مثـل ما يثبت لله في ذلـك « . . . لأن من جملتهـا أن يكـون له علم محيط بجميع المعلومات حتى لايعزب عنـه مثقـال ذرة في السمـوات ولا في الأرض » وكـذلـك القدرة ، والرحمة . . . إلخ . وكيف يتصور هذا لغير الله .

ويلجأ الغـزالي إلى الـواقـع المشـاهد ليثبت كذب هذه القضية فكيف يكون العبد خالقاً على الإطلاق وهو من جملة المخلوقات فكيف يكون خالق نفسه [2] .

أما القول بالانتقال ، انتقال عين صفات الربوبية إلى بعض المخلوقين فهذا

---

(١) الشورى : ١١ .

(٢) المقصد : ٩٦ .

أمر محال : لأن كل صفة يستحيل مقارنتها بموصوفها ، وهذا أمر مشاهد ملموس ؛ فإن علم زيد وفقهه لايمكن أن ينتقل إلى محمد . ولا قيام للصفات أصلاً إلّا بموصوف مخصوص ، ومن جانب آخر فإن ذلك الانتقال يوجب فراغ المنتقل عنه وخلوه من هذه الصفات المنتقلة ، فيلزم أن تتعرى الذات من أوصافها ، فيكون الرب عارياً عن صفاته وذلك ظاهر الاستحالة .

والقول بالاتحاد أظهر بطلاناً ، لأن قول القائل إن العبد صار هو الرب كلام متناقض في نفس « . . . بل ينبغي أن ينزه الرب تعالى أن يجري في حقه أمثال هذه المحالات » والقول بالاتحاد بين المخلوقين باطل فما بالك بالقول به بين الخالق والمخلوق ، فأنت إذا عقلت زيداً متفرداً وعقلت عمراً متفرداً ثم قيل لك إن زيداً صار عمراً واتحد به فإن ذلك لايقبله عاقل ، لأن الاتحاد بين الذوات مطلقاً محال ، وهذا جار في الذوات المتماثلة كالمخلوقين فضلاً عن الذوات المختلفة . والتباين بين الخالق والمخلوق لانظير له حتى يقاس به فكيف يتصور اتحاده بشيء من خلقه .

ولايترك الغزالي هذا الموقف حتى يعتذر عن القائلين بالاتحاد ويحيل عباراتهم في ذلك على نوع من التجوز والتوسع ، وهذا كثير في كتب الصوفية ، كما قال أبو يزيد البسطامي : انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها فنظرت فإذا أنا هو . ومعناها أنه انسلخ من شهوات نفسه ورغائبها ولم يبق فيها متسع لغير الله ، وإذا لم يبقَ في القلب متسع لغير الله وجماله حتى يصير القلب مستغرقاً به صار كأنه هو ، ولاشك أن هذه مزلة قدم وإساءة أدب ، وهو غالط في ذلك غلط النصارى في المسيح ابن مريم حيث قالوا : هو الإله .

وكذلك أقوال الحلاج وما نسب إلى البسطامي يفسرها الغزالي بأنها عبارات صدرت منهم على سبيل الاستعارة والتوسع في استعمال الألفاظ .

أما القول بالحلول : فيرفضه الغزالي صراحة لأنه لايتصور عقلاً . إذ كيف يقال إن الرب حلَّ في العبد ، أو أن العبد حلَّ في الرب ، وهذا على فرض

صدوره منهم لايوجب أن يتصف العبد بصفات الرب « . . . فإن صفة الحالِّ لاتصير صفة للمحل ، بل تبقى صفة للحالِّ كما هي » والمفهوم العقلي لكلمة « الحلول » ينفي ذلك . فإذا كان معنى الحلول يعنى حلول الجسم في مكانه . فإن الله منزه عن الجسمية فيستحيل في حقه أن يكون كذلك . وإذا كان معناه حلول الأعراض بجوهرها ، فإن ذلك محال في حق الله لأنه قائم بنفسه والأعراض لاتقوم بذواتها وإنما تقوم بغيرها . وأيضاً فإنه لايتصور الحلول بين عبدين مخلوقين فكيف يتصور ذلك بين الخالق والمخلوق .

وعلى هذا فإن كل ما صدر من متصوفة الحلول والاتحاد يفسره الغزالي بعيداً عن مظنة الحلول الحقيقي ، أو الاتحاد الحقيقي « . . . لأن ذلك غير مظنون بعاقل فضلاً عن المميزين بخصائص المكاشفات » وليس ذلك عنده إلّا نوع من الاستغراق المؤدي إلى نوع من القرب ، يكاد يتخيل منه طائفة الحلول ، وطائفة الاتحاد ، وطائفة الوصول ، وكل ذلك خطأ ، ودليل على عدم رسوخ أقدامهم في المعقولات ، ومن لم تكن له قدم راسخة في المعقولات ربما لم يتميز له أحدهما من الآخر ، فينظر إلى كمال ذاته وقد تزين بما تلألأ فيه من حلية الحق ، فيظن أنه هو ، فيقول أنا الحق ، أو يقول ما في الجبة إلّا الله ، وهو غالط . ومن صدق بمثل هذه المحالات فقد انخلع عن غريزة العقل ، ولم يتميز عنده ما يعلم عما لا يعلم . ومن لم يفرق في هذا المستوى بين ما يحيله العقل وبين ما لا يناله العقل فهو أحسن من أن يخاطب فليترك وشأنه لدنو مقامه عن هذا المقام . فمن أعطى الحكمة غير أهلها فقد ظلمها . كما أن من منع الحكمة أهلها فقد ظلمهم .

أنواع الكشف :

ركن الغزالي إلى الكشف الصوفي باعتباره أهم مصدر للمعرفة اليقينية وهو ليس في حقيقته كسباً ولاينال بالاجتهاد ، وإنما هو وهب وعطاء من الله يفيض

على قلب العارف عند استعداده لذلك ، وباستقراء رأي الغزالي في الكشف الصوفي نجده يقسمه إلى قسمين :

الأول ـ وهو الوحي :

وذلك يحصل عندما تكمل النفس بزوال أدران الحرص والأمل ، وينفصل نظرها عن شهوات الدنيا ، وينقطع نسبها عن الأماني الفانية ، وتقبل بوجهها على بارئها ، وتتمسك بجود مبدعها وتعتمد على إفادته وفيض نوره ، فينظر الله إليها ويتخذ منها لوحاً ، ومن النفس الكلي قلماً ، وينقش فيها جميع علومه ، ويصير العقل الكلي كالمعلم والنفس القدسية كالمتعلم ، فتحصل جميع العلوم لتلك النفس ، وينقش فيها جميع الصور من غير تعلم وتفكر [1] .

وهذا هو العلم اللدني الذي وضع له الغزالي مؤلفاً مستقلاً بذاته لبيان حقيقته وأنواعه ومراتبه .

ونلاحظ أن الغزالي يستخدم في رسالته عن العلم اللدني ألفاظاً ومصطلحات ربما كانت غريبة على المنهج الصوفي وعلى الفكر الإسلامي كله . فهويستعمل هنا مصطلحات النفس القدسية ، والنفس الكلية ، العقل الكلي ، فالعقل الكلي هو المعلم ، والنفس القدسية هي المتعلم . والنفس الكلي هو القلم ، ولاتخرج العملية التعليمية اللدنية عن هذه الأقطاب الثلاثة عند الغزالي ، وصور المعلومات تنتقش على صفحة النفس القدسية بدون واسطة ولا تعلم من خارج . ويستدل الغزالي على هذا التعليم بقوله تعالى ﴿ وعلمناه من لدنا علماً ﴾ [2] وبقصة « آدم » حيث تعلم بلا معلم . وهذا هوعلم الأنبياء الذين يأخذون عن الله مباشرة بلا توسط وبلا وسيلة ، وهذه المرتبة هي أشرف مراتب التعليم لأنها من الله بلا واسطة ، والملائكة قد اعترفوا بقصور حالهم ـ مع كثرة

(١) الرسالة اللدنية : ١١٥ مجموعة القصور العوالي .
(٢) الكهف : ٦٥ .

تعلمهم طول عمرهم ـ أمام هذه المرتبة لما قال لهم الحق : ﴿ أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين ﴾ ، فلما عجزوا أنبأهم آدم بذلك لأنه تعلم من لدن ربه .

ومن هنا تقرر في ذهن العقلاء أن العلم الغيبي المتولد عن الوحي أقوى وأكمل من العلوم المستفادة ، وصار علم الوحي إرثاً للنبوة وحقاً للرسل . ثم أغلق هذا الباب بعد محمد ﷺ ، وإنما كان علمه أكمل وأتم وأشرف ؛ لأنه حصل عن التعلم الرباني وما اشتغل قط بالتعلم والتعليم الإنساني ، وإنما علمه شديد القوى [1] .

النوع الثاني : الإلهام :

وهو تنبيه النفس الكلية للنفس الجزئية على قدر طاقتها واستعدادها وصفائها ، وإذا كان الوحي تصريحاً بالأمر الغيبي ، فإن الإلهام تعريض وتلويح به ، والعلم الحاصل بالوحي يسمى علماً نبوياً ، أما الحاصل بالإلهام فيسمى علماً لدنياً ، والعلم اللدني هو الذي لا واسطة فيه بين النفس وبين الله ، فهو كالضوء من سراج الغيب يقع على القلب الصافي المستعد للتقبل .

والعلوم كلها حاصلة معلومة في جوهر النفس الكلية الأولى ، ومع ذلك فإن العقل الكلي أكمل ، وأتم وأشرف منها ، لشدة قربه من الباري ، أما النفس الكلية فهي أعز وأشرف وألطف من سائر المخلوقات ، وهذا الترتيب ينبّه إليه الغزالي في كثير من كتبه ، ليلفت نظر القارىء إلى ترتيب هذه الموجودات ودور كل منها في عملية الكشف بنوعيه ، فالعقل الكلي ، يليه النفس الكلية ، ثم النفس القدسية ، وهي خاصة بالأنبياء ، ثم النفس الجزئية لسائر البشر .
« . . . فمن إفاضة العقل الكلي يتولد الوحي ، ومن إشراق النفس الكلية يتولد الإلهام ، فالوحي حلية الأنبياء ، والإلهام حلية الأولياء .

---

(١) الرسالة اللدنية ص ١١٦ .

ولما كانت النفس دون العقل ، كان الولي دون النبي ، وكذلك الإلهام دون الوحي ، فهو ضعيف بالنسبة له قوي بالإضافة إلى الرؤ يا والعلم المكتسب ، وإذا كان علم الوحي خاصاً بالرسل والأنبياء ، فإن الإلهام أو العلم اللدني يكون لأهل النبوة والولاية ، وحقيقة الحكمة تنال من العلم اللدني لأنها أيضاً وهب وعطاء من الله ، والذين يصلون إلى هذه الدرجة من العارفين يستغنون بعلمهم عن كل علم ، وكل معلم سوى الله ، وإذا كان باب الوحي قد انقطع بختم الرسالة بمحمد ﷺ فإن باب الإلهام لم ينسد ولم ينقطع ، ومدد نور النفس الكلية لم ينقطع ، لحاجة الناس إلى التأكيد والتحديد والتذكير ، وإذا كان الناس قد استغنوا عن الرسالة بالتذكير والتنبيه لاستغراقهم في هذه الوساوس ، فالله تعالى قد أغلق باب الوحي وهو آية العبادة ، وفتح باب الإلهام رحمة بالعباد ، وهيَّأ الأمور ورتب المراتب . وربما أوهم كلام الغزالي هنا أن النبوة قد تنال بالكسب والاجتهاد لكثرة حرصه على ذكر الاستعداد والتقبل وذلك لايكون إلاّ بالمجاهدة . لكنه في المنقذ من الضلال ينفي هذا الوهم لأنها لاتنال إلاّ بالتوفيق الإلهي والعطاء الرباني .

ويستدل الغزالي على إمكان معرفة الغيب في هذه المرحلة بالرؤ يا الصادقة ، التي ينكشف للمرء فيها الكثير من العجائب التي قد تتنكر لها الحواس ، وإذا كان ذلك جائزاً في حالة النوم فلم لايجوز أن يحدث ذلك أيضاً في اليقظة . وهل هناك فارق بين حالك وأنت في النوم وحالك في اليقظة إلاّ ركود الحواس أو عدم ركودها . فكم من مستيقظ غائب عن المحسوسات لايسمع ما حوله .

وهناك دليل آخر يقدمه الغزالي برهاناً على إمكان معرفة الغيب وهو إخبار الرسول عن أمور مستقبلية لم تقع بعد ، وإذا جاز ذلك للرسول لم يمتنع أن يقع ذلك في حق غيره ، فالنبي شخص كوشف بحقائق الأمور وشغل بإصلاح الخلق ، ولا يستحيل أن يوجد بين الناس شخص مكاشف بحقائق الأمور ، وإن لم يشتغل بإصلاح الخلق ، وهذا لا يسمى نبياً ولكن يسمى ولياً .

ويجعل الغزالي الإيمان بالنبوة والوحي دليلاً ملزماً لضرورة الإيمان بوجود البصيرة وانفتاح باب الإلهام والنفث في الروع [1] .

ويقدم أدلة كثيرة من الكتاب والسنّة على وجود الإلهام وضرورة الإيمان به ، ويشرح العديد من الآيات في ضوء هذه القضية . فالفرقان نور يقذفه الله في القلب يفرّق بين الحق والباطل ، كما قال تعالى : ﴿ إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً ﴾ [2] ، وقال ﷺ : « من عمل بما علم أورثه الله علم ما لم يعلم » . وقال أيضاً : « إن من أمتي محدَّثين » . . الحديث وإن منهم لعمر . والمحدَّث هو الملهم . . والملهم هو الذي تنكشف له من أمور الغيب من عين القلب لا من عين الحواس ، ويتوسع الغزالي في شرح هذه القضية في مؤلفاته المتنوعة . لكننا نلاحظ من جانبنا أن حديثه عن الكشف والإلهام تنازعه اتجاهان :

١ ـ فهو في الرسالة اللدنية والمشكاة ومعارج القدس ، والمضنون جاء حديثه عنها في أسلوب إشراقي مشبعاً بأفكار الأفلاطونية المحدثة ، ومصطلحات الإسماعيلية . فهو يتحدث عن النفس الكلية والعقل الكلي والنفس القدسية ، والنفس الجزئية . وهذه المصطلحات ذات صبغة فلسفية إسماعيلية وجدناها قبل الغزالي عند ابن سينا في رسالته عن النبوة والوحي [3] . فهو يفسر الوحي والنبوة في ضوء نظرية الفيض المعروفة في تراث الفارابي وابن سينا ، فالوحي عند ابن سيناء إفاضة العقل الكلي على نفس النبي الذي ينتهي إليه التفاضل في الصور المادية ، وفيضان العلوم منه على لوح قلب النبي بواسطة العقل الفعال والملك المقرب هو كلامه ، والرسالة هي ما قيل من الأمور المفاضة على نفس النبي المسماة وحياً ، على أي عبارة استصوبت لصلاح عالمي النقاء والفساد علماً وسياسة .

---

(١) الاحياء : ٣٨٩ .

(٢) انظر تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ص ٨٠ وما بعدها .

(٣) النبوات لابن سينا ص ٨٥ ضمن مجموعة الجوائب سنة ١٢٩٨هـ . وراجع كتابنا : الإمام ابن تيمية وقضية التأويل ص ١٠٨ ط عكاظ .

والرسول هو المبلغ ما استفاده من الإفاضة المسماة وحياً . وبالمقارنة السريعة بين كلام ابن سينا والغزالي يتبين الشبه القوي بينهما ، فلاشك أن الغزالي قد استفاد من نظرية الفيض وهو يتكلم عن النبوة والإلهام والوحي في هذه الكتب المشار إليها سابقاً ، فالمصطلحات التي يستعملها كلها فلسفية إسماعيلية لم نجدها في تراث الصوفية قبل الغزالي وإنما هي ميراث فلسفي إسماعيلي .

أما حديث الغزالي عن الكشف والإلهام في الإحياء والمنقذ والمقصد الأسنى فكان على مستوى الصوفية الخلص . جاء نقياً من الآثار الفلسفية الإسماعيلية مشبعاً بتراث الصوفية قبله ، وخاصة قوت القلوب لأبي طالب المكي الذي أفاد منه كثيراً في الإحياء ، كما جاء متأثراً بكلام المُحاسبي والجنيد والتستري ، وهؤلاء من أقطاب التصوف المعتدلين في سلوكهم وأقوالهم .

الفصل الرابع

الولاية

تمهيد

الولاية (بكسر الواو) من وَلِيَه ولْياً أي دنا منه دنواً ، وأوليته إياه بمعنى أدنيته منه ، ومنه والاه موالاةً ، وإلى بين الشيئين إذا قارب بينهما .

والوَليُّ : فعيل بمعنى فاعل ، وهو من توالت طاعته دون أن يتخللها معصية ، وتجيء بمعنى مفعول ، ويكون معناها من تولاه الله بإحسانه وفضله (1) ، وسواء كانت بمعنى اسم الفاعل أو اسم المفعول فإنها تتضمن معنى القرب المستلزم للمحبة والمودة ، ويقال فلان يلي فلاناً أي يقرب منه ، والولي القريب .

والقرآن الكريم قد استعمل لفظ الولاية مضافة إلى الله تعالى ومضافة إلى الإنسان ، واستعملها كذلك بمعنى اسم الفاعل وبمعنى اسم المفعول .

وأصل الولاية المحبة والقرب ، وضدها العداوة التي تستلزم البغض والبعد ، والولي هو من والى الله بالطاعات وبتنفيذ أوامره وترك نواهيه .

قال تعالى : ﴿ ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون . الذين آمنوا وكانوا يتقون . لهم البشرى في الحياة الدنيا وفي الآخرة ﴾ (يونس ٦٢) يجوز فيها ـ والله أعلم ـ أن تكون بمعنى اسم الفاعل وأن تكون بمعنى اسم المفعول . فعلى الأول يكون معناها : أولياؤه هم الذين والوه بالطاعة وترك

---

(1) راجع : اللسان ، أساس البلاغة ، التعريفات ، مادة ولي .

المعصيـة ، وعلى الثـاني يكـون معناها من تولاهم الله بفضله وإحسانه وحفظه فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون .

وقال سبحانه : ﴿ الله ولي الذين آمنوا ﴾ (البقرة ٢٥٧) .

أي متوليهم بهدايته وفضله ، ﴿ والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النـور إلى الظلمات ﴾ (البقـرة) ، ﴿ يا أيهـا الـذين آمنـوا لاتتخذوا اليهود والنصـارى أوليـاء ، بعضهم أولياء بعض . ومن يتـولهم منكم فإنـه منهم ﴾ (المائدة : ٥١) .

﴿ إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا ﴾ (المائدة : ٥٥) .

﴿ إن وليي الله الذي نزل الكتاب وهو يتولى الصالحين ﴾ (الأعراف : ١٩٦) .

﴿ هنالك الولاية لله الحق ﴾ (الكهف : ٤٤) .

وقال سبحانه : ﴿ فقاتلوا أولياء الشيطان ﴾ (النساء : ٧٦) .

﴿ ومن يتخذ الشيطان ولياً من دون الله فقد خسر خسراناً مبيناً ﴾ (النساء : ١١٩) .

﴿ إنا جعلنا الشياطين أولياء للذين لايؤمنون ﴾ (الأعراف : ٢٧) .

﴿ إنهم اتخذوا الشياطين أولياء من دون الله ﴾ (الأعراف : ٣٠) .

﴿ وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم ﴾ (الأنعام : ١٢١) .

فهـذه الآيـات وغـيرهـا قد دلّت على أن الـولايـة قد تكـون لله وقـد تكون للشيطان . ولما كان معنى الولاية يتضمن المحبة والقرب فإن ولاية الله تعني محبته والقـرب منـه والتقـرب إليـه بما شرع . وولاية الشيطان ضدها ونقيضها ، فهي قرب من الشيطـان ومحبـة باتباع أوامر جنوده ، وهو هوى النفس وإغراءُ الدنيا ، وكلما اقترب المرء من الله بولايته ابتعد عن الشيطان بالإعراض عنه ، والعكس صحيـح ، فكلما ازدادت ولايـة المـرء للشيطان زاد بُعده عن الله . ولا يجتمع في

قلب المؤمن ولاية لله مع ولايته للشيطان في وقت واحد أبداً ، وإن كان ذلك ممكناً بالتوالي بينهما ، فيتولى القلب ربه مرة ثم قد يتغلب عليه الشيطان فيتولاه مرة ، وهذا جائز وواقع . أما أن يجتمع في القلب الواحد ولاية لله وولاية لغيره ، فهذا ما لا يتسع القلب له لأنه لايشغل بالشيء ونقيضه في وقت واحد ، وإن جاز أن يشغل بأحدهما ، كانشغاله أحياناً بالطاعة ، وأحياناً بالمعصية .

وإذا كانت الولاية الشرعية تابعة لتنفيذ الأوامر والنواهي الشرعية بمعنى أن يعبد الله بما شرع وبما أمر ، فينبغي أن يعلم أن أكثر المسلمين التزاماً وطاعة ، وبالتالي أفضل المسلمين وأقربهم إلى الله هم جيل الصحابة ، هذا فيما يخص الأمة الإسلامية ، وأفضل من والى الله بطاعته مطلقاً من خلقه عامة هم الأنبياء ، وأفضل الأنبياء هم المرسلون ، وأفضل المرسلين أولو العزم منهم ، وأفضل أولي العزم خاتمهم محمد ﷺ . ذلك أصل ينبغي أن يستقر في قلب كل مؤمن وأن يعتقده اعتقاداً جازماً لايلحقه ريب ، ذلك أن محمداً ﷺ « سيد ولد آدم » وإمام جميع الأنبياء إذا اجتمعوا ، ولقد أخذ الله العهد والميثاق على جميع الأنبياء والمرسلين لئن بعث محمدٌ وهم أحياء ليؤمنن به ولينصرنه ، فأقرّوا بذلك وشهدوا به .

قال تعالى : ﴿ وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه . قال أأقررتم وأخذتم على ذلك إصري ؟ . قالوا : أقررنا . قال : فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين ﴾ (آل عمران : ٨١) .

وأفضلية محمد ﷺ على سائر المرسلين ، وبالتالي على جميع الأولياء قاطبة من لدن آدم إلى قيام الساعة أمر لاينبغي أن يكون محل ريبة عند كل مسلم ، وبالتالي فإن فضائل أمته على سائر الأمم كثيرة ، فإن بعثته كانت فارقاً فرق الله به بين أوليائه وأعدائه وجعل رأس ذلك هو الإيمان بمحمد وبما جاء به عن ربه .

قال تعالى : ﴿ قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ﴾ .

فجعل محور محبة الله كامنة في اتباع رسوله ظاهراً وباطناً فليست الولاية إذن ادعاءً ولا ابتداعاً وإنما هي سلوك واتباع . ومعلوم أن اليهود والنصارى قد ادعوا الولاية لله ومحبته فقالوا : نحن أبناء الله وأحباؤه ، فردَّ عليهم القرآن فريتهم قائلاً :

﴿ قل فلم يعذبكم بذنوبكم ؟ بل أنتم بشر ممن خلق ﴾ .

وقالوا مرَّة : لن يدخل الجنة إلاّ من كان هوداً أو نصارى . فقال الله تعالى مخبراً أن « تلك أمانيهم » الكاذبة : ﴿ قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين ﴾ .

وجاء في الصحيحين أن طائفة من أقارب الرسول ادّعوا ولايته ومحبته ، فقال عمرو بن العاص : سمعت رسول الله ﷺ يقول جهاراً من غير سر : إن آل فلان ليسوا لي بأولياء ، إنما وليي الله وصالح المؤمنين ، لافتاً النظر إلى أن الولاية لله وحده ، وإن وليه الله ثم الصالح المؤمن .

وثبت بالنصوص القاطعة أن أفضل هذه الأمة بعد نبيها هو أبو بكر ، فعمر وعثمان وعلي ، ثم بقية الصحابة أهل البيعة والبدريين وغيرهم ، وليس ذلك الفضل لمجرد السبق الزمني وإنما يضاف إليه صدق العمل وكثرته وامتلاء القلب باليقين ، وهذا أمر قد أشار إليه القرآن كثيراً .

وحاول بعض المتأخرين من الصوفية أن يتأول موقف أهل الصفة على غير وجهه الصحيح ، فادّعى أنهم كانوا يوحى إليهم في الباطن بما علمه الرسول من ربه ليلة الإسراء والمعراج ، وقال البعض إنهم كانوا مستغنين عن الرسول في الباطن وأنه لم يرسل إليهم ، وهذا كله جهل وتضليل لعقول الناس ، فمن الثابت أن الإسراء كان من مكة وقبل الهجرة ، وأن الصفة كانت بالمدينة وأهلها أتوا إليها بعد الهجرة لا قبلها ، وما ينبغي أن يعرف أن أهل الصفة لم تكن لهم أفضلية يتميزون بها عن بقية الصحابة ، لا في علم ولا في دين ، وكان فيهم من

ارتد عن الإسلام وقاتله الرسول كالعرنيين الذين اجتووا بالمدينة ، فأمر النبي لهم بألبان الإبل فشربوها حتى صحوا ، فلما أفاقوا قتلوا راعي الإبل التي شربوا ألبانها ، فأرسل النبي في طلبهم فأتي بهم وأمر بقطع أيديهم وأرجلهم ، وحديثهم في الصحيحين من حديث أنس ، فكان ينزل الصفة هؤلاء وأمثالهم ، كما كان ينزلها أيضاً من خيار الصحابة كسعد بن أبي وقاص ، وأبي هريرة ، والرسول ﷺ كان يكرم وفادة أهل الصفة ويسميهم ضيوف الإسلام لكثرة محبتهم له وجهادهم من أجل دين الله ، فكيف يقال عنهم إنهم كانوا يستغنون عنه في الباطن ، أو يوحى إليهم أو غير ذلك مما لا يقرّه واقع حالهم ، وهم جميعاً كانوا يقرّون برسالته ظاهراً وباطناً ، ولا يحق لمسلم أن يتقول عليهم ما يناقض واقعهم .

والله تعالى قد وصف أولياءه بصفتين أساسيتين ، فقال سبحانه عنهم : ﴿ الذين آمنوا وكانوا يتقون ﴾ فالإيمان والتقوى أصل لولاية الله ، وبحسب إيمان المرء بالله وتقواه لله تكون درجته في الولاية ، فمن كان أكمل إيماناً وأكثر تقوى كان أكمل في ولايته وقربه من ربه .

ولما كانت الولاية مرتبطة بالاتباع والوقوف عند أوامر الله ونواهيه نجد القرآن الكريم قد قسم أولياءَ الله المنفذين لأوامره إلى طبقتين :

١ ـ فمنهم السابقون المقربون .

٢ ـ ومنهم أصحاب اليمين المقتصدون .

وقد ذكر القرآن ذلك في غير موضع .

ففي سورة الواقعة قال تعالى : ﴿ فأما إن كان من المقربين ، فروح وريحان وجنة نعيم . وأما إن كان من أصحاب اليمين فسلام لك من أصحاب اليمين ﴾ .

وفي سورة المطففين : ﴿ كلا إن كتاب الأبرار لفي عليين . وما أدراك

ما عليون . كتاب مرقوم . يشهده المقربون . إن الأبرارلفي نعيم . على الأرائك ينظرون . تعرف في وجوههم نضرة النعيم . يسقون من رحيق مختوم . ختامه مسك . وفي ذلك فليتنافس المتنافسون . ومزاجه من تسنيم . عيناً يشرب بها المقربون ﴾ .

وعن ابن عباس في هذه الآية : إن أصحاب اليمين يمزج لهم الشراب مزجاً ، أما المقربون فيشربون بها صرفاً غير ممزوجة [1] . وهذا نظير ما جاء في سورة الإنسان في قوله سبحانه : ﴿ إن الأبرار يشربون من كأس كان مزاجها كافوراً . عيناً يشرب بها عباد الله ﴾ .

وقد بيّن الحديث الشريف كلا النوعين وميّز بينهما في قوله ﷺ في حديث الأولياء الذي جاء فيه ، يقول الله تعالى : « من عادى لي ولياً فقد بارزني بالمحاربة ، وما تقرب إلي عبد بمثل أداء ما افترضته عليه ، ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويده التي يبطش بها ، ورجله التي يمشي عليها ، ولئن سألني لأعطينه ، ولئن استعاذني لأعيذنه ، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن قبض نفس عبدي المؤمن ، يكره الموت وأكره مساءته ولابد له من ذلك » .

فالحديث قد بيّن أن الأبرار هم المتقربون إلى الله بأداء الفرائض فيفعلون ما أوجب الله عليهم ويتركون ما حرم الله ، ولا يكلفون أنفسهم بفعل المندوبات ، ولم يكفوا أنفسهم عن فعل الفضول من المباحات فهؤلاء أصحاب اليمين .

أما السابقون المقربون فهم الذين يتقربون إلى الله بالنوافل بعد أداء الفرائض ، ففعلوا الواجبات والمسنونات والمندوبات ، ونزهوا أنفسهم عن فعل المكروهات بعد عزوفهم عن فعل المحرمات ، فلما تقربوا إلى الله تعالى بأداء

---

(١) التصوف ١١/١٧٨ . من مجموع الفتاوي لابن تيمية .

النـوافـل أحبهم الله حبـاً تامـاً ، كما جاء في الحـديث السابق : « لا يزال عبدي يتقـرب إلي بالنـوافـل حتى أحبـه » والحب هنا مطلق عن كل قيد ، لأن هؤلاء المقـربـين قد أتـوا بالنوافل قدر استطاعتهم ، وصارت المباحات في حقهم طاعة مقصوداً بها التقرب إلى الله : من ترك المكروه وفعل المندوب ، فصارت أعمالهم كلهـا عبـادة لله ، ولهـذا كان شرابهم صرفـاً غير ممزوج كما هو شأن الأبـرار وأصحـاب اليمـين ، ذلـك لأن أعـمالهم بل جميع حياتهم كانت لله خالصة غير ممزوجـة بحب غيره ولا بمـوالاة غيره ، أمـا الذين مزجوا في عملهم بين ما يحبه الله ومـا تحبـه أنفسهم فكـان شرابهم ممزوجـاً من شراب المقـربين بقدر ما مزجوا أعمالهم في الدنيا بالولاء والمحبة لغير الله .

وجـاء مثـل ذلـك في سورة فاطـر ، حيث ذكـر أولياءه المقتصدين والسابقين المقربين في قوله سبحانه ﴿ ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا . فمنهم ظالم لنفسـه ، ومنهم مقتصـد . ومنهم سابق بالخـيرات بإذن الله . . ﴾ فالظـالم لنفسـه هم أصحـاب الـذنوب المصرون عليها ، والمقتصد هو المؤدي للفرائض الممتنـع عن المحـارم ، والسـابق بالخـيرات هو المـؤدي للفـرائض المتقـرب بالنوافل . والتفاضل الكائن بين أصحاب اليمين والمقربين إنما كان بسبب كثرة الأعمال ودوام التقرب بها إلى الله .

ولمـا كان الإيـمان والتقـوى هما أصـل الـولايـة فإن الـذي لايصـح منه إيمان ولا تقوى لا يصح اعتباره ولياً لله ، حتى وإن كان غير معذب ولا آثم ، وذلك مثـل أطفـال المشـركـين ، ومن لم تبلغـه الدعوة ، وكذلك المجانين والأطفال ، لايتصـور منهم ولايـة ، حيث لم يتقـرب أحـدهم إلى الله بفعل الواجبات وترك المحرمات ، فالمجنون لاتصح عبادته باتفاق العلماء لأن شرط صحة العبادة النيّة وهو لا نيّة له . وبالتالي فلا تتصور ولايته ، لا عقلاً ولا شرعاً . ولما كانت هذه أصولاً عامة للولاية فمن ادّعى الولاية وهو لايؤدي ما فرضه الله عليه ولا يجتنب محارم الله أويدّعي أنـه سقـط عنـه الأمـر الشـرعي بالتكاليف أويدّعي أن الأمر

الشرعي إنما جاء للعامة وليس للخاصة أو أتى بما يناقض شرع الله لم يكن لأحد أن يقول عنه إنه ولي لله ، بل إن هذا وأمثاله إن كان يعتقد في باطنه خلاف ما جاء به الرسول أو لا يعتقد صحة ما جاء به الرسول فهذا لم يكن معه من الإيمان شيء فضلاً عن ولايته لله ولرسوله .

وليس لأولياء الله شيء يتميزون به عن الناس إلاّ سلوكهم ونمط علاقتهم بالله وبالناس ، فليس لهم لباس معيّن ، بل كما يقولون : كم من صديق في قباء ، وكم من زنديق في عباء ، ومن هنا فإن أولياء الله يوجدون في جميع أصناف الأمة ما لم يكونوا من أهل البدع والفجور ، فيوجدون في أهل القرآن وأهل العلم ، كما نجدهم بين صفوف المجاهدين بالسيف المدافعين عن بيضة الإسلام ويوجدون بين الزراع والتجار والصناع ، فليست الولاية إذن قاصرة على شخص أو على فرقة بعينها ، وإنما قد توجد في أي شخص إذا أخذ سبيله في التقرّب إلى الله بما يحب ، وكان القلب مستعداً لذلك ، وما الناس إلاّ رجلان ، فمؤمن تقي حبيب إلى ربه ، وفاجر شقي بعيد عن رضوان الله .

* * *

وليس من وسائل التقرّب إلى الله المشروعة الامتناع عن طعام بعينه ، أو لباس بعينه ، أو شراب بعينه ، إلاّ إذا كان ذلك مما نهى الله عنه أو حذّر منه رسوله . كذلك ليس من وسائل التقرب المشروعة اعتزال الناس وهجر البيت والأولاد أو ملازمة الصمت الدائم إلاّ عند الكلام بما ليس خيراً ، وقد ثبت في صحيح البخاري عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ رأى رجلاً قائماً في الشمس ، فقال : ماهذا ؟ فقالوا : أبو إسرائيل نذر أن يقوم في الشمس ولا يستظل أبداً ، ولا يتكلم ، ويصوم ، فقال النبي ﷺ : مروه فليجلس ، وليستظل وليتكلم وليتمَّ صومه ، ومن سلك إلى الله طريقاً غير ما سنّه رسوله

ظاناً أو معتقداً أن غيرها أفضل منها أو أحب إلى الله مما سنّه رسوله كان جاحداً بها ملحداً في آيات الله .

* * *

وليست العصمة شرطاً في الولاية ، وليس من شرط الولي أن يكون معصوماً لا يخطىء ، بل يجوز عليه الخطأ مثل بقية البشر ، ويجوز أن يخفى عليه من أمور الشريعة ما يخفى على غيره إن كان عالماً مجتهداً ، ويجوز أن يشتبه عليه من أمور الدين ما يشتبه على غيره إذ لا عصمة له ولم يقل بعصمته أحد من علماء الأمة بل لم تثبت العصمة لأحد غير رُسل الله المبلغين عنه ، ولم يخرج الولي بخطئه عن كونه مجتهداً قد أخطأ وحصل له من الأجر ما نصَّ عليه الرسول في قوله إذا اجتهد أحدكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر واحد . وذلك الخطأ لا يقدح في ولايته ولا ينقص من شأنها . .

ولما كان الولي شأنه كشأن سائر المسلمين يجوز عليه الخطأ والنسيان والغفلة لم يجب على الناس الإيمان بكل ما يقول ولا تصديقه في كل ما يخبر عنه ، وإنما تعرض أقواله وأفعاله على الكتاب والسنّة إذا كانت تتعلق بأمور الدين فما وافق منها قبله الناس منه وما خالف ردّوه عليه ، ويكون ذلك من خطئه الذي لا يجب تصديقه . وإن كانت أقواله وأفعاله مما تتعلق بأمور الدنيا فتعرض على أرباب العقول وأهل الاختصاص فيقبل منها ما قبلوه ويرد منها ما ردّوه . أما أن تكون أقواله بمثابة قول المعصوم فتقبل منه لمجرد ولايته فهذا لم يقل به أحد . بل لا يجوز للولي نفسه أن يعتمد على كل ما يلقى إليه في قلبه كالإلهام والمحادثة والرؤيا ، إلّا إذا كان كل ذلك موافقاً للشرع ظاهراً وباطناً ، فإذا جاء منها ما خالف الشرع لم يقبل ، وإن لم يعلم هو هل موافق أم مخالف يتوقف فيه . والاعتماد المطلق على الإلهام أو الرؤيا أو الكشف دون عرض على الكتاب والسنّة لا يجوز لمسلم أن يقع في ذلك حيث لا عصمة له ولا أمان من الخطأ . .

والنـاس في مثل هذا الموقف طرفان ووسط . فمن الناس من يحسن الظن في شخص ما ويعتقـد ولايتـه لله ويقبـل عنه كل ما يقول أنه حدَّثه به ربه في قلبه أو إلهـامـه وكشفـه ، وسلم له جميع ما يفعله دون اعتبار لموافقته أو مخالفته لما جاء به الـرسـول . ومن النـاس من يخرج الـولي عن ولايتـه بالكليـة لمجرد قوله أو فعله المخالف وإن كان قد اجتهد فأخطأ ، وكلا الطرفين قد خرج في موقفه عن حد الاعتـدال والتـوسط . وخير الأمور وسطها . فلا نعتقد عصمة الولي عن الخطأ حتى لا نسلم له كل ما يقول . ولا نخرجه عن ولايته بالكلية أو نقول بإثمه إذا كان مجتهداً مخطئاً ، فلا نتبع كل أقواله ولا نحكم بفسقه أو عدم ولايته مع اجتهاده .

وكـان عمـر بن الخطاب من خيار المحدَّثين في هذه الأمة ، ولم ينقل أحد عنه القـول بعصمتـه أو متـابعتـه في كل أقـوالـه على سبيـل الوجوب ، فقد ثبت في الصحيحـين أن الـرسـول ﷺ قد قال في حق عمـر : « قد كان في الأمم قبلكم محدَّثون (بفتح الدال المشددة) فإن يكن في أمتي أحد فعمر منهم » .

وروى مثل ذلك أبو داود ، وكان علي بن أبي طالب يقول : ما كنا نبعد أن السكينـة تنطق على لسـان عمـر ، وكان هذا أمراً معروفاً بين جيل الصحابة أن عمـر من المحـدَّثـين الملهمين بالحق ، حتى أن قيس بن طارق كان يقول : كنا نتحدث عن عمر كأنها ينطق على لسانه ملك . وكان عمر يقول : اقتربوا من أفـواه المطيعـين واسمعـوا منهم ما يقولون فإنه تتجلى لهم أمور صادقة [1] ، وما كان يحدَّث به عمر وما يخبر عنه من أمور تتجلى للمطيعين هي تلك الأمور التي يكشف الله عنها لأوليائه ، لأنه لاشك أن للأولياء مكاشفات ومخاطبات وميزان قبولها أو رفضها الموافقة للكتاب والسنّة ، ومن أفضل الذين كوشفوا في ذلك عمر إن لم يكن أفضلهم بعـد أبي بكـر ، ولم يقـل أحـد بوجوب متابعته أو عصمته ، ومع سبق عمر وأفضليته في ذلك كان ما يحدِّث به منه ما يقبل ومنه ما يرد عليه .

(١) راجع التصوف ١١/٢٠٤ ـ ٢٠٥ (مجموع الفتاوي) .

فلقـد نزل القـرآن بمـوافقتـه غير مرة ، كما في شأن أسارى بدر وغيرها ، أما إذ حدَّث بشيء يخالف ما جاء به الـرسـول أو رآه فكـان عمـر نفسـه أسرع الناس رجـوعـاً عن رأيه . وقد حدث في عام الحديبية أن الرسول صالح المشركين على أن يعـودوا إلى المـدينـة في سنـة ست من الهجـرة مع شروط رآهـا عمـر وبعض المسلمـين مجحفـة بالمسلمـين . فرأى عمر ضرورة القتال وكره العودة إلى المدينة مع هذه الشـروط ، وقـال للرسـول : ألسنا على الحق وعدونا على الباطل ؟ . فقـال له الـرسـول : بلى ، قال عمر : أليس قتلانا في الجنة وقتلاهم في النار ؟ قال الـرسـول : بلى . قال عمـر : فعـلام نعطي الـدنيـة في ديننـا ؟ . فقال له الرسول : إني رسول الله وهو ناصري ولست أعصيه . ثم رجع عمر عن قوله . وقـال : فعملت بذلـك أعـمالاً ، وكـذلـك موقفـه لما مات الـرسول وأنكر عمر ذلـك ، فقـال له أبو بكر : إنه لقد مات . رجع عمر عن ذلك . وأيضاً في قتال مانعي الزكاة نزل عمر عن رأيه موافقة لأبي بكر ، وغير ذلك كثير مما قد أصاب فيـه عمـر ومـا أخطأ فيـه ورجع عن رأيه مع أنه جاء في حقه كثير من الأحاديث الصحيحـة التي تفيـد أنـه محدث هذه الأمـة ، وإن يكن فيها محدَّثون بعده فهو أفضلهم ، ومع ذلك لم يدع لنفسه العصمة عن الخطأ وإنما كان ميزانه الصحيح موافقـة ما جاء به الـرسول ، وكان يشاور الصحابة قبل الخلافة وبعد أن أصبح خليفـة ، ويـنـاظـرهـم ويـرجـع إليهم وينـزل على رأيهم ولم يقـل لهم إنه محدَّث فيجب عليهم اتبـاعـه ومـوافقتـه ، بل كان الصحـابـة ينازعونه في أشياء ويحتج عليهم ويحتجون عليه بالكتاب والسنّة فيقرّهم أحياناً ويقرّونه أحياناً ، ومن هنا نستطيـع القـول إن كل من ادّعى أو ادّعى له أصحـابـه أنـه ولي مخاطب فيجب اتباعه في كل أقواله دون اعتبار لموافقة الكتاب والسنّة فهو وهم مخطئون جميعاً ، وقـد اتفق كبـار الصـوفيـة على ذلـك ، كما اتفق سلف الأمـة على أن كل أحد يؤخذ من قوله ويردّ إلاّ رسول الله ﷺ . وهذا من الفروق الأساسية بين الأنبياء وغيرهم ، وهذا أيضاً محل اتفاق بين جميع أولياء الله المتبعين لرسوله الملتزمين في سلوكهم بالكتاب والسنّة .

قال أبو سفيان الداراني : إنه ليقع في قلبي النكتة من نكت القوم ، فلا أقبلها إلّا بشاهد من الكتاب والسنّة .

وقال الجنيد : علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنّة فمن لم يقرأ القرآن ويكتب الحديث لا يصلح له أن يتكلم في علمنا ، أو لا يقتدى به .

وقال أبو عثمان النيسابوري : من أمر السنة على نفسه قولاً وفعلاً نطق بالحكمة ، ومن أمر الهوى على نفسه قولاً وفعلاً نطق بالبدعة .

وقال ابن نجيد : كل وجد لا يشهد له الكتاب والسنّة فهو باطل .

وبمثل هذا قال التستري وغيره من أئمة الصوفية الكبار . فهم مجمعون على وجوب المتابعة والاقتداء وحذروا من البدعة والمخالفة للسنّة ، فالأولياء والولاية تعتبر بصفات الولي في أفعاله وأحواله ومدى مطابقتها للسنّة ، ولو أتى شخص بخوارق العادات وعجائب الأمور دون موافقة أحواله وأفعاله لما جاء به الرسول لما عُدَّ ذلك ولياً وليس له من الولاية لله نصيب .

* * *

وقد اتفق العلماء على أن الأنبياء أفضل من الأولياء وهذا محل إجماع العلماء وسلف الأمة . وقد رتب الله درجات خلقه السعداء على أربع مراتب فقال سبحانه : ﴿ ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصدّيقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً ﴾ . وفي الحديث : « ما طلعت الشمس ولا غربت على أحد بعد النبيين والمرسلين أفضل من أبي بكر وعمر » . وأفضل هذه الأمة جيل الصحابة ثم التابعين لما جاء في الحديث : « خير القرون قرني ، ثم الذين يلونهم » ، وفي حديث آخر : « لاتسبوا أصحابي ، فوالذي نفسي بيده لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه » .

وأفضل الأولياء بعد جيل الصحابة هو أكثرهم تقرباً إلى الله بما يحبه الله وبما أمر به على لسان رسوله ، وأساس المفاضلة بين ولي وولي هو الالتزام والمتابعة والتقرب بما أمر وليس دون ذلك شيء آخر .

هذه أمور أراها ضرورية لكي يستقر العلم بها في أذهاننا ويثبت يقينها في قلوبنا ، لكي نجعل منها ميزاناً صحيحاً نزن به أقوال الناس وأفعالهم ونقيس به أحوالهم ، لنعلم الفرق بين الولي والدعي .

الولاية عند الصوفية

تأخذ الولاية عند الصوفية معنى خاصاً اصطلاحياً تتميز به عن المعنى العام المشار إليه فيما سبق ، ولانجد فيما بين أيدينا من مراجع صوفية حديثاً عن الولاية قبل الحكيم الترمذي في كتابه « ختم الأولياء » (١) . وهو أول من تكلم عن الولاية وعن ختم الأولياء وصاغ من الحديث عنها نظرية متكاملة كان لها أثرها الكبير في كل من تحدث عنها بعده من الصوفية إلى أن وصلت هذه الفكرة إلى ابن عربي ، فجعل منها مذهباً خاصاً في التصوف صاغه في ثوب رمزي من المصطلحات التي ينفرد بها ابن عربي في « الفصوص والفتوحات » على ضوء مذهبه في وحدة الوجود ، وابتداء من الحكيم الترمذي نجد لفظ الولاية والولي يأخذ معنىً رمزياً يبتعد به عن المعنى العام له ، وإن كانت بينهما علاقة لزومية ، غير أن الصوفية في حديثهم عن الولاية يهملون المعنى الواضح والقريب للفظ ويركزون حديثهم على المعنى اللازم لها مع أنه قد يكون بعيداً في معظم الأحيان عن ذهن القارىء .

وأول تعريف للولي نجده عند الحكيم الترمذي في ختم الأولياء (٢) يشير فيه إلى أن . . « ولي الله رجل ثبت في مرتبته ، وافياً بالشروط كما وفّى بالصدق

(١) طبع أخيراً بتحقيق د. عثمان يحيى . ط. بيروت (معهد الآداب الشرقية) . .
(٢) ص ٣٣١ .

في سيره ، وبالصبر في عمل الطاعة واضطراره ، فأدى الفرائض وحفظ الحدود ولزم المرتبة » وينبيء هذا التعريف عن الأوصاف المعتبرة في كون الولي ولياً ، وعن المقام الذي تبوأه وثبّت فيه أقدامه . ومن الأمور الضرورية في الولاية صدق السيرة أو الصبر على عمل الطاعة بأداء الفرائض والتقرّب بالنوافل ، وحفظ الحدود واتقاء المحارم ، والولي الصوفي هو العارف والمحب ، والولاية امتداد طبيعي للمعرفة والمحبة . ولذلك نجد كثيراً من كلام الصوفية عن المعرفة والعارف تنطبق في كثير من معانيها على الولي والولاية ، فكأن الولاية نهاية الطريق للعارف . ولاتتم الولاية للعارف إلاّ إذا لزم مرتبته وثبت فيها « حتى قُوِّم ، وهذِّب ، ونقِّي وأدِّب وطُهِّر وطيِّب ووسِّع وزكِّي وشجِّع وعوِّذ » وحين تكتمل هذه الخصال تكون قد تمت له الولاية ، فينتقل من مرتبته التي لازمها من قبل إلى مرتبة أرقى في حضرة مالك الملك ، فيناجيه كفاحاً ويشتغل به عمن سواه ، ويصير في قبضته فبه يسمع وبه يبصر وبه يبطش ، كما جاء في حديث الولاية ، وهذا الولي قد تولى أمر الله بالصدق فعلاً وتركاً ، فعلاً للمأمور وتركاً للمحظور ، وثبت على ذلك حتى تولى الله عنه شؤون أمره وصار سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها .

وولاية العبد لله بتنفيذ أوامره هي في أصلها رحمة مهداة من الله للعبد تتمثل في هدايته بنور النبوة حيناً ، وبنور العقل والفطرة حيناً آخر ، أما ولاية الله للعبد شؤونه فهي الأخرى جود وعطاء من الله « فالولاية الأولى خرجت من الرحمة . . . والثانية خرجت من الجود الإلهي » (١) .

أنواع الولاية عند الترمذي :

ويصنِّف الترمذي الولاية والأولياء إلى صنفين :

١ ـ ولي حق الله ـ وولي الله . فأما ولي حق الله فهو الذي اكتفى بحراسة

(١) ختم الأولياء ١٣٥ ـ ١٤٢ .

جوارحه عن انتهاك محارم الله ، وجمع في هذه الحراسة همّته وفكره حتى طهر نفسه من الرذائل واتجه إلى الطاعة فأدى الفرائض وحفظ الحدود .

أما ولي الله فهو الذي تولى الله عنه حراسة جوارحه ليعيشوا في فسحة التوحيد متحرراً من رق النفس ملازمين لمراتبهم التي حلوا فيها ، فإذا انصرفوا عنها إلى عمل الجوارح كانوا في حراسة من الله [1] .

وليس لقلوب الأولياء منتهى في ولايتها لله ولا في محبتها له ، لأن عظمة الله وجلاله لا نهاية لها ، فليس لمسيرة القلوب إليه إذن نهاية « . . . ومن أين يبلغ أحد عظمة الله حتى يكون للقلوب منتهى » والله تعالى قد جعل لقلوب أوليائه مقامات ، فرُبَّ ولي مقامه في أول ملك من ملائكة أسمائه وصفاته ، ويكون نصيب الولي ذلك الاسم الموكل بحراسته ذلك الملك ، ورب ولي مقامه التخطي إلى ملك ثان وثالث . . حتى يصل إلى ملك الوحدانية والفردانية ، والولي الذي يصل إلى هذا الملك يكون قد أخذ بجميع حظوظه من الأسماء الإلهية ، وهو أسعد حظاً من جميع الأولياء لقربه من ربه ، وهوبذلك يكون سيد الأولياء ويكون الخاتم لهم ، وله ختم الولاية من ربه ، لأنه قد بلغ المنتهى من أسمائه فإلى أين يذهب في الترقي .

وحظوظ الأولياء مرتبطة بمراتبهم في معرفة أسمائه وصفاته ، وحظوظ العوام منها مجرد إيمانهم وثبات يقينهم عليها ، وحظوظ المقربين هوشرح الصدر لها حتى تستنير بها قلوبهم أوينعكس نور هذه الصفات الإلهية على مرآة قلوبهم . كل على قدره ، وقدر نور قلبه ، كما قال تعالى : ﴿ أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها ﴾ ، أما المحدَّثون وهم خاصة الأولياء فإن حظهم منها ملاحظة تلك الصفات ذكراً وفكراً ، حتى تشرق على قلوبهم وفي صدورهم ، فيظهر على القلب آثار صفاته حتى إذا انتهت آثارها على ظاهر القلب انعكست إلى الباطن الذي لايدري أحد مستقره ، وكلما عرف الولي أنه ليس وراء صفاته

---

(1) ختم الأولياء ص ٣٣٢ - ٣٣٣ .

صفـات ، ولم يجد في القلب محلاً لغـيرهـا ، علم أنه لايتقدمه أحد في ولايته ، فيكون هو سيد الأولياء وخاتمهم .

ويستنـد الحكيم الـترمـذي في نظـريتـه في الـولايـة إلى أثـر ذكره في « ختم الأوليـاء » ونقله عنـه الصـوفيـة من بعـده . فيـذكـر أن الله تعالى لما قبض نبيه محمـداً ﷺ صيرَّ في أمتـه أربعـين صديقـاً بهم تقوم الأرض ، وهـم من أهل بيته فإذا مات واحد منهم خلفه غيره ليقوم مقامه ، حتى إذا حان وقت زوال الدنيا وانتهى عدد الأربعين صدِّيقاً ابتعث الله ولياً اصطفاه واجتباه وقرّبه وأدناه وأعطاه ما أعطى سائر الأولياء ، وخصّه بخاتم الولاية ليكون حجة الله يوم القيامة على سائر الأولياء ، وله مقام صدق الولاية كما أن له مقام خاتم الأولياء ، مقامه بين يدي الله ونجـواه في المجلس الأعظم ، والأوليـاء خلفـه درجة درجة كل حسب مقـامـه ، ومنـازل الأنبياء بين يديه ، وهؤلاء الأربعون صدِّيقاً في كل زمان هم أهـل بيت النبي . وليس المقصـود بأهـل البيت هنـا أهـل البيت من النسب ، كالأبناء والأحفاد ، وإنما هم أهل بيت النبي ذكراً وفكراً وعملاً ومجاهدة .

والـرسـول قد بُعث لإقـامـة ذكـر الله ، فأهـل بيتـه هـم أهل الذكر الخالص الصـافي ، وكـل من آوى إلى مجالس الذكر هم من أهل بيته . ويفسر الترمذي في ضوء ذلـك المعنى ما روي عن الـرسول ﷺ : « أهل بيتي أمان لأمتي ، فإذا ذهبوا أتاهم ما يوعدون ، وإنما كان هؤلاء الأربعون صدِّيقاً أماناً لأهل الأرض لأن بهم تقـوم الأرض ، وبهم يستسقـون الغيث » . وتفسـير الـترمـذي للأثـر النبـوي السـابق على هذا المعنى يبعد عن التفسير الشيعي ، لأنهم متمسكون بأن المـراد هم أهـل البيت نسبـاً ومصاهرة ، ويحتج الترمذي في تفسيره هذا بأن النبي ﷺ لو أراد بأهـل بيتـه أنسـابـه وأقرباءه لكان محالاً ألّا تخلو الأرض منهم فيموتون عن آخرهم . وهو يرى أن الله كثَّر أهل بيته نسباً فلا يحصون عدداً [1] .

---

(١) المرجع السابق ص ٣٣٥ - ٣٣٦ .

بين النبوة والولاية

يذهب الحكيم الترمذي في مقارنته بين مقام النبوة والولاية إلى أمور غريبة حقاً لانجدها عند أحد قبله وإن كنا نلتقي بأفكاره في تراث كثير من الصوفية من بعده وخاصة ابن عربي ، ويشرح الترمذي لتلميذه مكان الولي بين الأنبياء ، بادئاً بمقام محمد ﷺ ، فالله تعالى قد اختار من خلقه رسله وأنبياءه كما اختار منهم أولياءه ، ولقد فضل بعض النبيين على بعض ، فمنهم من فضله بالخلة كإبراهيم خليل الله ، ومنهم من فضله بالكلام وكلم الله موسى تكليماً . ومنهم من أثنى عليه بالزبور كداود ، ومنهم من خصّه بإحياء الموتى كعيسى بن مريم عليهم الصلاة والسلام . وهناك من خصّه بالعصمة وحياة القلب الدائمة حتى لا يخطىء ولا يهم بخطيئة ، وهو محمد عليه السلام .

وكما جعل الله الأنبياء منازل ودرجات كذلك فضّل بعض الأولياء على بعض .

ويبدأ الترمذي ليقارن بين خاتم الأنبياء وخاتم الأولياء منذ كان كل منهما مستقراً في علم الله أزلاً ، وقبل خلق العالم إلى أن أصبح كل منهما وجوداً فعلياً له وظيفة دينية واجتماعية منوطة به .

١ ـ ففي البدء كان الله ولا شيء معه ، فجرى الذكر وظهر العالم وجرت المشيئة ، وأول ما جرى به الذكر ذكر محمد ﷺ . ثم ظهر في العلم علمه ، ثم في المشيئة مشيئته ، ثم في المقادير هو الأول . ثم في اللوح هو الأول ، ثم في الميثاق هو الأول ، وهو أول من تنشق عنه الأرض ، وهو الأول في الشفاعة . . . وهو الأول في دخول الجنة ، وهو الأول في الزيارة . . فبهذا ساد الأنبياء جميعاً ، وهو خاتم الأنبياء ، وشفيع لهم وبيده لواء الحمد . وليس معنى كونه خاتم الأنبياء أنه آخر الأنبياء مبعثاً ورسالة ، ولكنه يعني أن رسالته مختومة بخاتم الصدق ، وهو صدق العبودية لله ، ولما كان من حكمة الله ألا يدع باطناً

من الأمر إلاّ ويدل عليه ظاهر منه كان بين كتفي النبي ذلك الختم ظاهراً كبيضة حمامة ، والجاهل الأعمى هو الذي يظن أن خاتم النبيين معناه آخرهم مبعثاً ، وأي منقبة في هذا وأي علم . بل هذا يدل على جهل صاحبه وعمى بصيرته في التفسير . ولما أحس الترمذي بغرابة تفسيره لمعنى الخاتم أخذ يتلمس له ما يقربه إلى الأذهان من الحياة العملية ، فإن من شأن الناس ألا يشكوا في صدق الشيء المختار المختوم بخاتم يميزه عن نظيره الغث أو الأقل درجة منه ، فيقال عنه إن هذا الشيء مختوم ومسجل عليه ما يدل على نفاسته ، بخلاف غير المختوم فكأن الله تعالى قد جمع لمحمد أجزاء النبوة وتممها له وختم عليها بختمه إشارة إلى الكمال والتمام ، ويقرأ الترمذي الآية الكريمة « ولكن رسول الله وخاتم النبيين » بكسر التاء لا بفتحها . مشيراً بذلك إلى تفسيره لمعنى الخاتم ، ويؤكده بحديث الإسراء حين اجتمع الأنبياء في المسجد الأقصى وكان إمامهم في الصلاة محمداً ، وذكر كل نبي مكرمة الله عليه فذكر محمد أنه الخاتم والفاتح ، فقال إبراهيم عليه السلام : بهذا فضلكم محمد .

أما الولي الخاتم : فإن الله تعالى ابتعثه واصطفاه واجتباه وقرّبه وأدناه ، وأعطاه ما أعطى الأولياء جميعاً وجعله خاتماً لهم ، ليكون حجة الله على سائر الأولياء ، ويوجد عنده صدق الولاية كما كان لمحمد صدق النبوة ، لأن كلاًّ منهما جمع له ما لسائر جنسه ، فمحمد جمع الله له ما لسائر الأنبياء ، وكذلك الولي الخاتم جمع له ما لسائر الأولياء ، فإذا برز الأولياء يوم القيامة واقتضوا صدق العبودية وجدوا الوفاء عند هذا الولي الخاتم . فهو سيدهم وشفيعهم كما أن محمداً سيد الأنبياء وشفيعهم ، ولم يزل هذا الولي مذكوراً في البدء كما كان محمد ﷺ . فهو أول في الذكر ، وفي العلم ، وفي المشيئة ، وفي المقادير ، وفي اللوح والميثاق وفي المحشر والخطاب والشفاعة ، فهو في كل مكان أول كما كان محمد ﷺ أول الأنبياء . وهو من محمد عند الأذن والأولياء عند القفا . ولا يتردد الترمذي بعد هذه المقارنة أن يجعل « . . . منازل الأنبياء بين يديه » والفارق بين النبي والولي عنده أن النبي يحدَّث بكلام من الله ظاهراً ينزل به الوحي فيلزم

تصـديقـه ومن ردَّه فقد كفر ، أما الولي فإن الله تعالى يتولى تحديثه بلسان الحق ومعه السكينـة فيتلقـاه القلب ويسكن إليـه ، ويقع هذا الحديث الإلهي نتيجة محبـة الله للعبد ، ومن ردّ حديث المحدَّث أو الولي لم يكفر ، ولكنه يخيب ويبهت قلبـه ، والمحـدثـون لهم منـازل فمنهم من أعطي من النبـوة ثلثهـا ، ومنهم من أعطي نصفهـا ، ومنهم من له الـزيـادة حتى يكـون أوفرهم حظاً في ذلك من له ختم الولاية ، وكما أن النبوة من الله ، فكذلك حديث المحدَّث من الله ، والنبوة محروسـة بالـوحي والروح ، والحديث محروس بالحق والسكينة ، والنبوة يأتي بها الوحي والروح قرينه ، والحديث يأتي به الحق والسكينة قرينه ، والسكينة هي مقـدمـة النبوة ، وليس معنى السكينة هنا عدم الخوف والاضطراب وإنما معناها عدم الشـك أو الـريب فيـما يحدَّث به . ومن هنـا كانت السكينـة حارسـاً على ما يورده الـوحي على قلب النبي وعلى ما يورده الحق على قلب الـولي ، وهي من الله .

والله تعـالى أخـذ الميثاق على كل من الرسول والنبي والولي ، لأن كلاً منهم داع إلى الله مؤيـد به . غير أن حديث المحـدَّث له تأييـد وزيادة بيِّنة في شريعة الـرسـول . ومن ردَّ عليـه حديثـه لم يكفـر بخلاف من رد على النبي أو الرسول حديثهـما فإنـه كافـر بما جاء به ، ووسـائـل التأييد الإلهي أو العون الرباني للولي والمحـدَّث هي الحـديث ، والفراسة ، والإلهام ، والصديقية . أما النبي فيتميز بذلـك كله ويضـاف إليهـا التنبـؤ . والـرسول يتمتع بما للنبي والمحدَّث ويتفرد بالـرسـالـة . أمـا بقيـة الأوليـاء غير المحـدَّثين فمن حظهم الإلهام والفراسة ، والصـديقيـة . ونفهم من هذا الـترتيب أن الـترمـذي يجعـل الـرسـول في قمة الـدرجـات ، ثم يليـه النبي ، ثم الـولي المحـدَّث ، ثم بقيـة الأوليـاء ، وهذا الـترتيب له أهميـة كبرى في مجال التمييز والمقارنة بين الترمذي ومن يفضل الولي على النبي من بقية الصوفية ، ولا يخلو الولي من علاقة ظاهرة ترشد الناس إلى ولايته وإن لم يتكلم هو بها . ومن أهم هذه العلامات الظاهرة :

١ ـ أن النـاس حين يرون الـولي أويسمعـون ذكره يسارعون بذكر الله فما أن يراه أحـد إلّا ويقـول « الله » ولقـد سُئـل النبي ﷺ : من هوالولي ؟ فقال عليه السـلام : من إذا رآه النـاس ذكروا الله ، وفي الحديث المروي عن موسى أيضاً أنه سأل ربه قائلاً : من أولياؤك يا رب ؟ فقيل له : من إذا ذكروا ذكرت .

٢ ـ أن الغلبة والنصر حليفان له في كل أموره مع أنصاره وأعدائه . ذلك أن الـولي مؤيـد بسلطـان الحق لما هو عليه من التزام بالحق فلا يقاومه أحد إلّا قهره بسلطان حقه .

٣ ـ ومن علامـاتهم الظـاهـرة ما يلاحظه الناس عليهم من الفراسة والحكمة والأقـوال الملهمـة بالتحـديث عن الحق كأنهم به يتكلمـون ، وعن مراد الله يتحدثون . ومن شمائلهم الخاصة القصد ، والهدى ، والحياء ، واستعمال الحق فيـما دق وعظم ، وسخـاوة النفس واحتـمال الأذى مع الرحمة والنصيحة وسلامة الصدر وحسن الخلق مع الله في تدبيره ومع الخلق في أخلاقهم ، والحكمة هي العـلامـة البـارزة والمميـزة للولي ، ويصف الـترمذي هذه الحكمة بأنها الحكمة العليـا ، ويصفها أحياناً بالعلم الباطن ، وأحياناً بعلم الأنبياء والأولياء ، وهي إرث للولي عن النبي ، وباطن القرآن ونور الإيمان .

٤ ـ اتفـاق الألسنـة بالثنـاء عليهم ، وجعلهم أمثلة ونـماذج للاقتداء بهم في عصرهم ، لأنهم لا حاجة لهم فيما في أيدي الناس . ومن هنا كانوا في غنى عن الناس وأغناهم الله به عمن سواه ، فكانت حاجة الناس إليهم في التذكير بآلاء الله ونعمه جزءاً من حاجتهم إلى نور النبوّة لأنهم من ورثة الأنبياء ، وقد يكون الواحد منهم محل ابتلاء بالحسد فيحسده الناس على ما آتاهم الله من فضله ، كما فعل اليهود مع أنبياء الله من قبل .

٥ ـ إجابة دعائهم من الله ، وظهور الآيات البينات على أيديهم تكريماً من الله لهم ، وكما أيّد الله رسله بالمعجزات فقد كرم أولياءه بخوارق العادات تكريماً وتأييداً وبرهاناً على صحة دينهم وسلامة أخذهم عن نبيّهم وقربهم من ربهم .

تلك علاماتهم الظاهرة ، وأهم ما يشير إليه الترمذي من ذلك أنهم دائماً ينطقون بالعلم وأصول الحكمة التي تشمل عنده علم البدء وعلم الميثاق وعلم المقادير وعلم الحروف . وهذه الأشياء إنما يظهر العلم بها على لسان كبراء الأولياء ثم يأخذه عنهم من له حظ من الولاية . وهذه هي الحكمة العليا عند الترمذي .

ولا يرى الترمذي ضرورة في أن يستر الولي شأن نفسه عن الناس أو التظاهر بما يضاد حقيقة حاله لأن ذلك في رأيه حال الضعفاء « . . . فإن الولي الذي يطلب غموضاً في الناس ويخفى كأنه إنما يفعل ذلك من أجل أنه لم يصل إلى الله . . . وهذا مكان الضعفاء »[1] ولو كان ستر حال الولاية فضلاً أو ميزة لكان لساتر حاله عن الناس فضل على الصديق والفاروق ، وهذا رسول الله ﷺ رأس الأولياء ، ومن بعده الصدّيق والفاروق ولم يكن حالهم غامضاً ولا مستوراً عن الناس ، بل كل من عرفهم وشاهد أحوالهم شهد لهم بالولاية .

خاتم الأولياء :

لانجد هذا المصطلح عند أحد من الصوفية قبل الحكيم الترمذي الذي يشرح نظريته في الولاية في ضوء نظريته في الحقيقة المحمدية ، وأنها كانت مقارنة لها في البدء . وكانت أولاً معها في المشيئة وفي العلم والمقادير ، وكانت أولاً في مكانتها أينما كانت ، وعقد مقارنة بينها وبين النبوة ليبيّن منزلتها من النبوّة .

فكما كان النبي إماماً وشفيعاً للأنبياء كان خاتم الأولياء إماماً وشفيعاً للأولياء وسيداً فيهم . فهو من الأنبياء قريب منهم ويكاد يلحقهم ، وقد انفرد هذا الولي بمرتبة لايدانيه فيها أحد ، فهو يحتل أعلى منازل الأولياء ، وقد احتل هذه

---

(١) راجع ختم الأولياء ص ١٦٠ ، ٣٦٤ .

المرتبة لينفرد بوحدانيته ومناجاته كفاحاً في مجالس القرب من الله ، ومقامه دائماً على خزائن المنن الإلهية ومتناوله من خزائن الأنبياء التي يتناولون منها عطاءهم من العلم والمعرفة ، لأنه قد انكشف له الغطاء عن مقام الأنبياء ، ومراتبهم ووقف على خزائنهم فأخذ منها . وهذا يذكرنا بها بقوله ابي عربي فيما بعد بأن الولي يأخذ علمه من حيث يأخذ الوحي الذي ينزل على قلب النبي ، فالنبي يأخذ علمه بواسطة والولي يأخذ من خزائن المنن الإلهية بلا واسطة ، وهذا الولي لم يصل إلى تلك المنزلة إلّا بعد أن اهترى في ذكر الله ، ولقد حدَّث عنه الرسول بقوله : « المفردون هم الذين اهتروا في ذكر الله يأتون يوم القيامة خفافاً يضع عنهم الذكر أثقالهم » (1) . ومن هنا كان للولي المحدَّث أن يبشره الله بحسن العاقبة أما ولي الحق فهو دون ذلك .

ولقد ساد هذا الولي الأولياء جميعاً لأنه قد أعطاه الله ختم الولاية ، كما ساد محمد الأنبياء جميعاً بما أعطاه الله من ختم النبوة . فبالختم تقدم الأولياء وصار حجة عليهم ، والأنبياء قبل محمد لم يعطوا هذا الختم ، ولذلك لم تخل حظوظهم من بعض هنات النفس ومشاركتها أما محمد فقد أعطيت نبوته الختم من الله فصار كالعهد المختوم الموثق الذي لا يستطيع أحد أن يزيد فيه أو ينقص منه .

وكذلك الحال بالنسبة للولي الخاتم ، حيث يسير الله به على طريق محمد مؤمناً بنبوته ملتزماً بشريعته مختوماً بختم الله ، وبهذا صار حجة على جميع الأولياء لأنه قد أتى بجميع الولاية صدقاً ، فلم يجعل للنفس فيها نصيباً ولا تلبيساً (2) وهذا الختم كان منَّة من الله على هذا الولي في عالم الغيب لتقرُّبه عين محمد ﷺ حيث كان هو الخاتم للأنبياء ، وكان في أمته الخاتم للأولياء ، ولواء الولاية بيده يوم القيامة ، والأولياء جميعاً محتاجون إليه في الشفاعة كحاجة الأنبياء إلى محمد ﷺ .

---

(1) نفس المرجع ٣٦٨ ـ ٣٦٩ .

(2) نفس المرجع ٤٢٢ ـ ٤٢٣ .

ومن المهم هنا أن نشير إلى مسألة لها خطرها فيما يتصل بخاتم الأولياء عند الترمذي . فلقد سُئل : هل يجوز أن يكون في آخر هذا الزمان من يوازي أبا بكر وعمر ، رضي الله عنهما ؟ . فأجاب الترمذي : أما في الأعمال فلا ، وأما في الدرجات فلا مانع من ذلك . ويعلل رأيه هذا بأن الدرجات وسائل القلوب ، فكأن قلوب هؤلاء الأولياء كانت أقرب بوسائلها من أبي بكر وعمر . وفي سبيل تأكيد هذه الفكرة الغريبة يتأول قول الرسول في إيمان أبي بكر بأنه لو وضع في كفة وإيمان الأمة في كفة لرجحت كفة أبي بكر . يقول بأن هذا وزن الأعمال لا وزن الدرجات وما في القلوب ، ويجعل الجنة للأعمال والدرجات فيها للقلوب وما فيها ، ويحاول أن يقرّب هذه الفكرة من عقل المسلم فيقرر أن الأنبياء إنما تقدموا الخلق بالنبوة وليس بالعمل ، وكذلك الأولياء تقدموا غيرهم بالولاية لا بالعمل ، وهذا الرأي يناقض النصوص الصحيحة عن الرسول في فضل أبي بكر وعمر والخلفاء الأربعة . وما يدّعيه الترمذي من التفرقة بين العمل والدرجات لا يؤيده نص صحيح من كتاب ولا سنّة ، ومعلوم أن العمل ترجمان عما في القلب ولا فصل بينهما من وجهة النظر الإسلامية الخالصة ، لأن العمل هو مصداق ما في القلب ، ولقد لخّص الرسول هذه القضية في قوله : ليس الإيمان بالتمني ولكن ما وقر في القلب وصدقه العمل . ولقد سبق أن قلنا إن الرسول قد نصَّ صراحة على فضل أبي بكر وعمر والصحابة أجمعين وصرَّح بأن « مافضلكم أبو بكر بكثرة صيام ولا صلاة ولكن بشيء وقر في قلبه » . ولا يتردد الترمذي بالتصريح في أكثر من موضع في كتابه بأنه غير مدفوع أن يكون في هذه الأمة من هو أفضل من أبي بكر في يقينه ووصول قلبه إلى الله ، ولاشك أن في ذلك اجتراء على مقام الصحبة وهو مناقض لأحاديث الرسول الصحيحة في فضل صحابته ، وما يجنح الترمذي في ذلك من أقوال يرويها عن أهل الكتاب وغيرهم لا أصل لها في كتب الأحاديث الصحيحة بل هي في معظمها من فعل الوضاعين للآثار وما أكثرهم في هذا الميدان .

ولما كانت الولاية أمراً إلهياً من حيث طبيعتها ومصدرها فإن الترمذي يرفض

أن يخضعهـا لاعتبار العقل أومقاييس الفكر البشري . ومن هنا فلا مجال للاعتراض عليه بمبدأ العقل أو حكم المنطق والبرهان لأن هذه مقاييس لها وجاهتها في ميدانها البشري أما في مجال الولاية فهي أعز من أن تنال أو تخضع لاعتبارات عقلية .

عند ابن عربي :

انتقلت نظرية الولاية من الترمذي إلى الصوفية من بعده فأخذها الخلف عن السلف ، ومنهم من أضاف إليها من وحي ذوقه ووجده ، ومنهم من اكتفى بشرح أقوال الترمذي أو التعليق عليها . وقد أشار الهجويري إلى أن كثيراً من شيوخ الصوفية قد كتبوا في ذلك مؤلفات كثيرة متأثرين فيها بالحكيم الترمذي غير أن معظمها مفقود من بين أيدينا الآن . والهجويري يجعل الولاية في هذه الأمة دليلاً على صدق النبي محمد ﷺ [1] ، ويحكي اجتماع شيوخ التصوف وكذلك تعرّض لها السهروردي في حكمة الإشراق [2] .

أما عمار البدليسي فيقسم الأولياء إلى أصناف . فهناك ولي له حق الولاية على نفسه فقط ، وهناك ولي له حق الولاية على نفسه وعلى غيره مطلقاً ، وهناك من له حق الولاية على نفسه مع أناس قليلين محيطين به ، فالنوع الأول (المقيد) هو الذي وُلِّي ولم يُعلَّم ، والله تعالى قد حَسَّن أخلاقه وأحواله وأفعاله والخلق في راحة منه ، وينتفعون به في معظم أحواله ، وهذا يشبه النبي الذي لا أتباع له ، فهو ولي لم يعرفه أحد إلاّ الله .

والولي الذي له حق الولاية على نفسه وعلى غيره مطلقاً ، هو الولي المطلق ، وتصرفه مطلق وكل من وصل إليه انتفع به ، ويسميه غياث الخلق

---

(١) كشف المحجوب ص ٢١٠ ـ ٢٤١ ، مقدمة كتاب الرياضة وأدب النفس ، علي حسن عبد القادر ص ٢٢ .

(٢) راجع حكمة الإشراق ٢٤٠ ـ ٢٥٧ .

قولاً وفعلاً وحالاً ، وهو لم يتصرف مع النفس ولا مع الناس لا بطبعه ولا إرادة نفسه ولا اختيار شهوة ، بل جميع تصرفه بالله ومع الله ومن الله .

أما الولي الذي له حق الولاية على نفسه مع أناس قليلين فهو مقيد نوع قيد وينتفع به الناس على قدر ولايته ، وهذا يشبه النبي الذي له أتباع قليلون ، فهو مبعوث في أمة خاصة [1] ، وهذا التقسيم أورده المؤلف ليبيّن أن الولي المطلق يشبه في إطلاق تصرفه الرسول المطلق (الخاتم) ، ولذلك فإنه يضفي على خاتم الأولياء نفس الخصائص التي هي من صفات خاتم الرسل .

أما عند ابن عربي فنجد الولاية تأخذ شكلاً فلسفياً يلعب فيه الخيال الصوفي دوراً بارزاً ، فيجعل منها ابن عربي القطب الذي يدور حوله كل شيء في هذا العالم ولا يدور هو حول شيء ، وهي الفلك الأقصى « . . . من سبح فيه اطلع ، ومن اطلع علم ، ومن علم تحول في صورة ما علم » .

وتنقسم الولاية عند ابن عربي إلى ولاية عامة ، وولاية خاصة ، فالولاية العامة لها خاتم انسدَّ به بابها ، وهو عيسى عليه السلام ، أما الولاية الخاصة فلها ختم وهو واحد العالم من بدايته إلى نهايته ، ختم الله به الولاية المحمدية فلا يكون بين أولياء الأمة من هو أكبر منه ، وللأولياء عنده درجات ومنازل ، فمنهم الأنبياء الذين تولاهم الله بالنبوة ، ومنهم الرسل ، ومنهم الصديقون الذين آمنوا برسوله لا بدليل ولكن بنور الإيمان الذي وجده في قلبه ، ومنهم الشهداء الذي تولاهم الله بالشهادة فهم أهل الحضور مع الله على بساط العلم به ، ومنهم الصالحون ، فابتداء الولاية النبوة حتى تنتهى إلى الصلاح ، وما من نبي إلاّ كان صالحاً ودعا ربه أن يجعله من الصالحين ، وابن عربي يجعل من الولاية الدائرة الكبرى المحيطة التي يتفرع عنها كل فضل إلهي لنبي لبشر ، فمن حكمها أن يتولى الله من يشاء بالنبوة ، وهي من أحكام الولاية ، أو يتولاه بالرسالة ، وهي من أحكام الولاية . فكل رسول لابد أن يكون نبياً وكل نبي

---

(1) بهجة الطائفة مخطوط برلين رقم ٢٨٤٢/١٦ ب (عن ملحق ختم الولاية ص ٤٧) .

لابـد أن يكـون ولياً ، ولا يتصور العكس ، ومن مميزات الولاية عند ابن عربي أنها لا تنقطع في هذه الأمة مع أن نبوة التشريع تنقطع بموت محمد ﷺ ، وليس عنـده مقـام بين الصـدّيقيـة والنبـوة ولذلك فمن تخطى رقاب الصدّيقية وقع في رقاب نبوة الرسالية التي يسميها مقام القربة وهي النبوة العامة لا نبوة التشريع ، لأن نبـوة التشـريـع قد انقطعت بمـوت محمـد ﷺ ، ويشبـه ذلك قصة موسى والخضر وفتى موسى [1] .

ويشـرح ابن عربي فكـرتـه عن خاتم الأوليـاء فيجعله موازيـاً لخاتم الرسل ومسـاويـاً له علماً وتعلماً ، ويفسـر منـزلتـه بين الأنبيـاء في ضوء نظريته في وحدة الـوجـود فالحق مرآتـك في رؤ يتك نفسك ، وأنت مرآته في رؤ يته أسماءه وظهور أحكـامهـا فاختلط الأمـر وانبهم ، فمنا من جهل في علمه فقال العجز عن درك الإدراك إدراك ، ومنـا من علم فأعطـاه العلم والسكـون وهـذا هو أعلى عالم بالله . وليس ذلك إلّا خاتم المرسلين وخاتم الأولياء .

ثم ينتقل ابن عربي إلى درجة أخرى في تفضيل خاتم الأولياء فيجعل النبوة والرسـالة تابعة في الأخذ والتعليم لختم الولاية ، فإن ما يراه الرسول والنبي وما يعلمانـه لا يكـون إلّا خاتم الأوليـاء ، فكأن الـولايـة أوما يسميـه مشكاة الولي الخـاتم هي المصـدر الوحيد لكل تعليم إلهي يقف عليه الرسول والنبي والولي . وذلـك لأن الـرسـالـة والنبـوة ـ أعني نبـوة التشـريع ورسالته ـ تنقطعان والولاية لاتنقطع أبداً ، فالمرسلون من كونهم أولياء لايرون ما يرونه إلّا من مشكاة خاتم الأولياء فكيف من دونهم من الأولياء .

ولايقدح في مقام الولي الخاتم أنه تابع للنبي الخاتم في التشريع ، لأنه لايلزم الكامل أن يكون له التقدم في كل شيء وفي كل مرتبة ، فهويكون من وجه أقل درجة ومن وجه آخر أرقى درجة كما كان شأن عمر في أسرى بدر .

---

(١) راجع الفتوحات ٢/٢٤ ـ ٢٥ .

والرسول ﷺ قد مثّل النبوة الخاتمة بموضع اللبنة في حائط قد اكتمل بناؤه إلّا موضعها : فكان هو اللبنة المكملة لصرح النبوة ، كذلك الأمر بالنسبة لخاتم الأولياء ، فإن الولاية لايكتمل صرح بنائها إلّا بالولي الخاتم . . غير أن ابن عربي يجعل اللبنة التي اكتمل بها صرح النبوة من فضة ، أما التي اكتمل بها صرح الولاية فهي من ذهب . وخاتم الأولياء يرى موضع هذه اللبنة لبنتين لا واحدة فقط ، ذلك لأنه تابع في التشريع لخاتم الرسل في الظاهر . وهذا موضع اللبنة الفضية ، أما ما يتبعه من أحكام يأخذها عن الله في السر فذلك موضع اللبنة الذهبية وهو العلم الباطن فإنه أخذه من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحى به إلى الرسول ، وكل نبي من لدن آدم إلى محمد إلّا هو آخذ من مشكاة محمد لأنه الوحيد بين الأنبياء الذي كان نبياً وآدم بين الماء والطين .

وكذلك جميع الأولياء من لدن آدم إلى الولي إلّا وهم آخذون من مشكاة الولي الخاتم . لأنه الولي الوحيد الذي كان ولياً وآدم بين الماء والطين ، أما غيره من الأولياء وغير محمد من الأنبياء فلم تتحقق لهما النبوة أو الولاية إلّا بعد وقوعها له . ويصرح ابن عربي بأن خاتم الرسل من حيث ولايته تكون نسبته للولي الخاتم كنسبة الأنبياء والرسل إليه هو . فكما كان هو أفضلهم بختم الرسالة لأنه ولي نبي رسول . أما خاتم الأولياء فهو الولي الوارث الآخذ عن الأصل بلا واسطة [1] ، فمقام النبوة في مرتبته بين الولاية والرسالة ، ويجعل ابن عربي ترتيبها مبتدئة بالولاية لأنها الأرقى والأصل ثم النبوة ثم الرسالة ويصوغ ذلك شعراً فيقول :

مقام النبوة في برزخ فويق الرسول ودون الولي

وابن عربي في أجوبته على الأسئلة الروحانية للحكيم الترمذي قد أشار في إجابته على السؤال الثالث عشر الخاص بتجديد خاتم الأولياء بما يفيد أن خاتم

---

(١) فصوص الحكم . الشيتي .

الأولياء هو ابن عربي نفسه ويقول : إن هذا الوحي الخاتم في زماننا اليوم موجود، عرفت به سنة ٥٩٥هـ ورأيت العلامة التي له قد أخفاها الحق عن عباده وكشفها لي بمدينة فاس ، حتى رأيت خاتم الولاية منه (١) . وابن عربي يتكلم عنه هنا بضمير الغائب لكنه يفصح عنه في أماكن متفرقة من كتبه ، ولم يكن ابن عربي بدعاً في ذلك فكثير من الصوفية قد ادّعوا لأنفسهم ختم الولاية كما ادّعاها ابن عربي ، وكثير من متصوفة الشيعة نسبوها إلى علي بن أبي طالب ، حتى إن الآملي يحكي إجماع المشايخ على ذلك ويجعلها له بالنص لا بالوصف (٢) .

وتنحصر وظيفة الولي عند ابن عربي والترمذي في التذكير بما جاء به الرسول ، وأن يرشد الناس إلى المنهج الصحيح بتطبيقها ، ومن هنا فهو مؤيد من الله ، ويرى ابن عربي أن الولي له حق تغيير أو إبطال أي حكم تشريعي أصله الاجتهاد وليس النص ، ومن هنا أيضاً نستطيع أن نفهم آراء الذين صرحوا بعصمة الأولياء كالتستري والترمذي وابن عربي وغيرهم ، وبعضهم قال بها تصريحاً والبعض أشار إلى ذلك تلويحاً ، والله تعالى قد تولى بنفسه حراسة حواس الولي عند الوقوع في المعصية ، وهذا محل اتفاق فيما بينهم وتلك الحراسة هي المعصية بعينها ، وبعض الذين أرّخوا للتصوف قد أشاروا اليه بنوع من الإيجاز ، فالكلاباذي قد أخفاها تحت ستار الحفظ حيث قال : ولطائف الله في عصمة أنبيائه وحفظ أوليائه من الفتنة أكثر من أن تقع تحت الإحصاء والعدّ (٣) ، والقشيري قال بها ولكن ليس على سبيل الوجوب ، كما هو الشأن في حق الأنبياء (٤) ، ومال الجنيد إلى القول بها ، وكذلك أصحاب الحلول والاتحاد ولاشك أن هذا أثر شيعي يأخذ به الشيعة ويقولون به في حق الإمام

(١) ختم الأولياء ص ١٦١ هـ : ٥٣ .
(٢) نفس المرجع ص ٥٠٠ ملحق نصوص لم تنشر للآملي نص ٤٨ .
(٣) التعرف : ص ٩٩ .
(٤) الرسالة القشيرية ص ٢٠٨ .

والأئمة المعصومين ، ولقد أشرنا فيما سبق إلى أوجه الشبه الكثيرة بين المنهج الصوفي والألقاب الصوفية والمنهج الشيعي والألقاب الشيعية ، ولا يفوتنا هنا أن ننبّه إلى الشبه القوي بين فكرة الصوفية عن الولي والولاية وفكرة الشيعة عن الإمام والإمامة .

١ ـ فكل منهما معصوم عند صاحبه من الخطأ ، الإمام عند الشيعة والولي عند الصوفية ، وكان الشيعة أسبق من الصوفية في القول بعصمة الإمام ثم أخذها متصوفة "شيعة وجعلوها صفة للولي وخاصة إذا كان الولي عندهم صوفياً متشيعاً .

٢ ـ كل من الإمام والولي له حق العلم الباطن الذي يتأول في ضوئه نصوص الكتاب والسنّة ، فالحقيقة والشريعة عند الصوفية يقابلها الظاهر والباطن عند الشيعة ، ولذلك كان هناك كثير من آيات القرآن محل اتفاق بين الفريقين في تأويلها على المعنى الباطن ؛ غير أن الصوفية كانوا ينسبون هذا المعنى إلى الولي بينما ينسبه الشيعة إلى الإمام .

٣ ـ اتفق الصوفية والشيعة على القول بالنور المحمدي والحقيقة المحمدية على خلاف بينهم في تفصيل القول بتسلسل هذا النور في الأمة من بعده ، فهو عند الشيعة متسلسل في أهل البيت ثم الأئمة وعند الصوفية خاص بالأولياء الذين قال عنهم ابن عربي إنهم نورانيون منفلقون عن أنوار محمد لكنهم منه [1] .

٤ ـ كل من الإمام والولي كان يدّعي لنفسه وينسب إليه أصحابه العلم اللدني ، واعتبروا كلاً منهما مطلعاً على سر منحه الله له مباشرة وبلا توسط . وقد يختلف هذا العلم اللدني في كثير من مسائله مع ما جاء في القرآن وقد يتفق ، غير أن هذه مسألة لا تعنيهم ، وهم بذلك فضلوا الأنبياء الذين لم يؤتوا

(١) عنقاء مغرب ص ٤٢ .

من العلم إلّا الظاهر فقط ، وبناءً على ذلك قالوا بأن الظاهر نزل به الوحي لعامة الناس ، أما أمور العلم اللدني أو العلم الباطن فهي لخاصة الأمة فقط ، وتلك مسألة وجدناها عند الفلاسفة والباطنية والصوفية فهي مشتركة بين غلاة هذه الفرق كلها كما ادّعى الولي والإمام علمه باسم الله الأعظم وأنه أخذه عن علي بن أبي طالب إما مباشرة وإما بالسند المتصل إليه . وكذلك علم الحروف .

وفي سبيل تأكيد هذه الأفكار لدى الصوفية وجدنا ابن عربي يتخذ من تأويل القرآن منهجاً سهلًا له . لأن ظاهر القرآن ليس إلّا نصيب العامة فقط ، أما أهل الله وخاصته فلهم حق تأويل التنزيل بصرفه عن ظاهره ، ومن المفيد أن نميز في موقف ابن عربي من القرآن بين اتجاهين :

الاتجاه الأول :

حين يتكلم بلسان أهل الظاهر الذين لم يقفوا على حقيقة الكشف الإلهي ، ولم يكن لهم نصيب من التجليات الإلهية - ويعني بهؤلاء الذين لم يكشفوا عما وراء ظاهر الآيات من معان باطنة ، وفي هذا الاتجاه نجد « ابن عربي » يميل في « الفتوحات المكية » إلى التسليم بما جاء به ظاهر الشرع بدون تأويل أو تبديل ، ويجعل تمام الإيمان متوقفاً على التسليم بكل ما جاء به الرسول على ظاهره ولاسيما آيات الصفات ، لأن ظاهرها لا يقتضي عنده تشبيهاً لله بخلقه ، لأن ذاته ليس كمثلها شيء ، وكذلك صفاته ليس كمثلها شيء ، ولذلك يجب أن يوصف الله بما وصف به نفسه في كتابه وعلى لسان رسله بدون تأويل أو تعبير .

والله تعالى قد جمع في كتابه بين التشبيه والتنزيه ، « وجميع المشاهدين للحق لا يخرجون عن هاتين النسبتين ، وهما نسبة التنزيه لله تعالى ، ونسبة التنزل للخيال بضرب من التشبيه . فأما نسبة التنزيه ، فهي تجليته في : (ليس كمثله

شيء) ، وأما نسبة التنزل للخيال ، فهي تجليته في قوله : (وهو السميع البصير) ولا يصح أن يعلم من علم التوحيد إلاّ نفي ما يوجود فيما سواه » .

ويجعل التأويل في هذا المستوى سبباً في ضلال هذه الأمة « فما ضل من ضل من المشبهة إلاّ بالتأويل وحمل ما وردت به الآيات والأخبار على ما سبق إلى الأفهام من غير نظر فيما يجب لله تعالى من التنزيه ، فقادهم ذلك إلى الجهل المحض والكفر الصراح . ولو طلبوا السلامة وتركوا الآيات والأخبار على ما جاءت من غير عدول منهم فيها إلى شيء ألبتة ، ووكلوا علم ذلك إلى الله ورسوله وقالوا لاندري لكان يكفيهم قوله تعالى : ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ [1] .

ويقول ابن عربي إن الخير كله في الإيمان بما أنزل الله تعالى ، والشر كله في التأويل ، فمن أول فقد جرح إيمانه ، وفي التأويل جرأة على النصوص وإساءة أدب على مقام الوحي « . . . ولابد أن يسأل الله كل مؤوِّل عما أوَّله يوم القيامة ويقول له : أُضيف إلى نفسي شيئاً فتنزهني عنه وترجح عقلك على إيمانك وترجح نظرك على علم ربك ، فاحزر يا أخي أن تنزه ربك عن أمر أضافه إلى نفسه على ألسنة رسله كان ما كان ، ولا تنزهه بعقلك مجرداً جملة واحدة . . فإن الأدلة العقلية كثيرة التنافر للأدلة الشرعية في الإلهيات » .

ونفور « ابن عربي » من التأويل في حق أهل الظاهر يمثل اتجاهاً واضحاً في « الفتوحات » ، لكن لا ينبغي أن نتوقع من ذلك أن هذا الاتجاه هو الاتجاه السائد في « الفتوحات المكية » لأن هذا الكتاب أكبر من أن يسوده اتجاه واحد ، وليس هذا سوى نصيب أهل الظاهر عند ابن عربي ، وما يمكن أن يصل إليه

---

(١) انظر في موقف بن عربي من التأويل : الفتوحات المكية ط بولاق ١٨٧٦م ، ج ١ - ١١٩ - ٢٢٢ ب ٣ ، ٢ - ٥٢ ب ٧٣ ، ٢ - ٧٦٨ - ٧٧٤ ب ٢٧٣ ، ٣ - ٦٣١ - ٦٣٧ ب ٣٧٧ ، ٥١٣ - ٥٢٢ ب ١٩٨ ، ٦٣٦ ب ٢٠٤ ، ٢ - ٢٧٦ ب ، ٣ - ٧٤ - ٧٨ ب ٣١٥ ، ٢ ٣٩٣ - ٤٢٢ ب ١٧٧ ، ٤ - ٧ .

إنسان بفكره ، لأن طريق الفكر والنظر العقلي في معرفة الحق لابد أن يقف عند هذا الحد (الظاهر) ولا يتخطاه .

الاتجاه الثاني :

وهنا يفصح « ابن عربي » عن حقيقة مذهبه متحدثاً عن أهل الظاهر بأن : « هؤلاء لسانهم ليس لساننا . . وأن المعرفة التي يهبها الحق تعالى لمن شاء من عباده لا يستقل العقل في إدراكها بفكره ولكن يقبلها ولا يقوم عليها دليل ولا برهان ، لأنها وراء طور مدارك العقول [1] .

وهنا ننتقل إلى الاتجاه الثاني لدى « ابن عربي » وأعني به الاتجاه الذي يمثل حقيقة مذهبه :

« فظاهر الشرع ليس إلاّ نصيب العامة من الناس وأصحاب النظر الفكري ، كما أن الأنبياء إنما خاطبوا عوام الخلق بلسان الظاهر في حين أنهم يرمزون إلى أهل الكشف والعرفان بأن وراء هذا الظاهر باطناً خاصاً لهم وحدهم » [2] .

« والأنبياء لهم لسان الظاهر يتكلمون به لعموم الخلق ، واعتمادهم على فهم العالم السامع فلا يعتبر الرسل إلاّ العامة لعلمهم بمرتبة أهل الفهم كما نبّه ـ عليه السلام ـ على هذه المرتبة في العطايا فقال : (إني لأعطي الرجل وغيره أحب إلي منه مخافة أن يكبه الله في النار) ، فاعتبر الضعيف العقل والنظر الذي يغلب عليه الطبع والطمع ، فكذا ما جاؤ وا به من العلوم جاؤ وا به وعليه خلعة أدنى المفهوم ليقف من لا غوص له عند ظاهر الخلعة فيقول : ما أحسن هذه الخلعة ويراها غاية الدرجة . ويقول صاحب الفهم الدقيق الغائص على درر الحكم : بم استوجب هذا هذه الخلعة من الله ؟ فينظر في قدر الخلعة وصنعها

---

(١) الفتوحات ١/١٢١ .

(٢) انظر البحث الذي كتبه أستاذنا المرحوم الدكتور محمود قاسم عن موقف ابن عربي من أهل الظاهر : ٦٥ .

من الثياب فيعلم منها قدر من خلعت عليه فيعثر على علم لم يحصل لغيره ممن لا علم له بمثل هذا ، ولما علمت الأنبياء والرسل والورثة أن في العالم وأممهم من هو بهذه المثابة ، عمدوا في العبادة إلى اللسان الظاهر الذي يقع فيه اشتراك الخاص والعام ، فيفهم منه الخاص ما فهم العام منه وزيادة مما صح له به اسم أنه خاص »[1] « ويكشف هذا النص على غموضه عن فكرة جوهرية عند ابن عربي ، وهي أن كل آية من آيات القرآن لها تأويل ، وأن الخاصة ويعني بهم الصوفية لا يقفون عند هذا النص الظاهر الذي يقف عنده العامة » ومن هذا المنطق عمد « ابن عربي » إلى تأويل نصوص القرآن وخاصة قصص الأنبياء تأويلاً عجيباً خاضعاً لمذهبه في وحدة الوجود ، الذي هو قطب الرحى لكل ما جاء في « فصوص الحكم » من تأويل لقصص الأنبياء وتجريح لبعضهم بأنهم لم يقفوا على حقيقة ما وقف عليه ابن عربي ، حيث لم يروا الأشياء على حقيقتها كما رآها هو ، ولأنه يأخذ علمه من حيث يأخذ الملك الذي يوحى به إلى الأنبياء .

وحين يتكلم ابن عربي في « فصوص الحكم » عن خاتم الأنبياء ، يفضل الولي عن النبي ، ويقول : فالنبي من حيث كونه ولياً أفضل منه من حيث كونه نبياً ، ومن هذا كانت ولاية النبي أفضل من نبوته ، ونبوته أفضل من رسالته ، ومن هنا كان يقول :

مقام النبوة في برزخ   فويق الرسول ودون الوليّ

وينطلق من هذه الفكرة إلى قضية أشد منها خطورة وهي قوله : بأن نبوة التشريع إذا كانت قد انقطعت بموت « محمد » فإن نبوة التحقيق لم تنقطع ، ويعني بنبوة التحقيق الولاية .

---

(١) الفتوحات ١/ ٢٠٤ ، ٥٠٢ ط دار الكاتب العربي . بيروت ١٩٤٦م ، موقف ابن عربي من أهل الظاهر ص ٦٥ .

وإذا كان النبي المشرّع يأخذ شريعته عن الله ظاهراً وبواسطة الوحي ، فإن النبي المحقق يأخـذ عن الله في السـر ما هو بالصـورة الظـاهـرة متبـع فيـه لنبي التشريع ، لأنه يأخذ من حيث يأخذ الملك الذي يوحى إلى نبي التشريع .

والمرسلون من حيث كونهم أوليـاء ، لايرون الحقائق الصوفية التي رآها ابن عربي إلاّ من مشكـاة خاتم الأوليـاء ولـذلـك فإن الأنبيـاء والمرسلين تابعون في ولايتهم لخاتم الأوليـاء ، ويأخـذون عنـه لأنـه أفضل منهم ، كما أنه لايقدح في مقام الولاية أن صاحبها متبع في الظاهر لنبي التشريع ، ولأنه لا يلزم أن يكون الكـامـل مقـدمـاً في كل شيء ، لأن نظر الرجال إلى التقدم إنما يكون في مرتبة العلم بالله ، لأن هناك مطلب الرجال .

والـولايـة عند « ابن عربي » هي ـ كما سبق ـ الفلك المحيط العام ، ولهذا لم تنقطع ، أما نبوة التشريع ، فهي منقطعة ، وهذا ما قصم ظهور الأنبياء ، وإنما كانت الـولايـة هي البـاقيـة تلطفاً من الله بعبـاده ، وجعـل لها اسماً من أسمائه الحسنى يحفظهـا ويحـرسهـا وهـو « الـولي » ، بخلاف النبوة فليس لها مستند في الأسماء الإلهية ، وللولاية عنده علم الأول والآخر ، والظاهر والباطن [1] .

ثم ينتقل إلى مرتبة أخرى في تفضيل الوليّ على النبي فيقول : « ولما كانت الأنبيـاء ـ صلوات الله وسـلامه عليهم ـ لا تأخذ علومها إلاّ من الوحي الخاص الإلهي ، فقلوبهم ساذجـة من النظـر العقـلي ، لقصـور العقـل من حيث نظـره الفكري عن إدراك الأمور على ما هي عليه . . . فلم يبق العلم الكامل إلاّ في التجليـات الإلهيـة ومـا يكشف الحق عن أعـين البصـائـر والأبصـار من الأغطيـة »[2] ، التي يدّعي ابن عربي أنـه يأخذ فيها من حيث يأخذ الوحي . وإذا كان النبي يأخذ علمه من الله بواسطة جبريل فإن الولي يأخذ علمه عن الله مباشرة وبلا واسطة .

(١) الفصوص ١/١٣٦ ، الفتوحات ٣/١٣٣ .
(٢) الفصوص ١/١٣٥ .

ولابد أن ننبّه هنا إلى خطورة هذه الدعوى من « ابن عربي » ، حيث يدّعي أنه أوتي مثل ما أوتي رسل الله ، ويقول إنه أوحي إليه ولم يوْح إليه من شيء ، بل يجعل الرسل بمنزلة معلم الحساب والهندسة بحيث إذا عرف المتعلم منهم الدليل الذي قال به المعلم ، فينبغي موافقته لمشاركته له في أصل العلم بعين الدليل لا لأنه رسول الله إليه .

فابن عربي يدّعي هنا أن ما يخرج به على الناس في كتبه من الآراء والأفكار إنما هو من عند الله وليس من عند نفسه .

ومما يؤكد هذه الفكرة عند « ابن عربي » ما أشار إليه أستاذنا المرحوم الدكتور محمود قاسم في « موقف ابن عربي من أهل الظاهر » . فإنه أورد نصاً يؤكد هذا الفرض الذي سبقه به « ابن تيمية » وأعني به تتابع الوحي عند ابن عربي : « إن الرسل لم يقولوا شيئاً من عند أنفسهم بل جاءت به من عند الله كما قال تعالى : ﴿ تَنْزِيلٌ مِن حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾ وإذا كان الأصل المتكلم فيه من عند الله ، فينبغي أن يكون أهل الله العالمون به أحق بشرحه ، وبيان ما أنزل الله فيه من علماء الرسوم فيكون شرحه أيضاً تنزيلاً من عند الله على قلوب أهل الله كما كان الأصل » (١) .

وابن عربي نفسه يؤكد لنا هذا الفرض في اعترافه بانقطاع نبوة التشريع دون نبوة التحقيق ، وأنه يأخذ علمه من المصدر الذي يأخذ منه الوحي .

ودعوى خاتم الأولياء لم يتكلم بها أحد قبل الحكيم الترمذي - فيما أعلم - ثم صارت بعد ذلك مرتبة موهومة يدعيها كل منهم ، ويدّعون تفضيل خاتم الأولياء على خاتم الأنبياء .

---

(١) موقف ابن عربي من أهل الظاهر ٥٥ .

« وقد ظن هؤلاء أن الله يصطفي لرسالته من لم يواله باطناً وظاهراً ، ففرقوا بين الولاية والنبوة وهذا خطأ عظيم ، فإنه لا تتحقق رسالة في شخص إلّا وتحقق معها النبوة والولاية ، فكل رسول نبي وليّ ، والنبوة تتضمن الولاية ، فكل نبي وليّ وليس العكس ، فليس كل وليّ نبياً ولا كل نبي رسولاً ، ولو قدر أن الله أنبأ شخصاً بدون ولايته له ظاهراً وباطناً ، فهذا التقدير ممتنع في ذاته وفي حكم العقل لأنه حال إنبائه إياه يمتنع أن يكون إلّا ولياً له ولا تتأتى نبوة مجردة عن الولاية أبداً » [1] .

وعلى ذلك فمن ادّعى في ولايته أن كشفه أو إلهامه أوقفه باطناً على خلاف ما جاء به الرسول ، فقد ألحد في الحق وضل عن سواء السبيل .

ومن قال : إن له طريقاً إلى الله يتقرب به إليه غير طريق « محمد » ظاهراً وباطناً فهو منكر لما جاء به الوحي .

ومن قال : أنا أحتاج إلى الرسول في الظاهر دون الباطن ، أو في الشريعة دون الحقيقة ، فقد آمن ببعض الكتاب وكفر ببعضه الآخر .

ومن قال : إن حقيقته قد كشفت له خلاف ما جاء به الكتاب والسنّة ظاهراً أو باطناً ، فقد ناقض كشفه بما جاء به الرسول [2] ، وعارض وحي الله بذوقه ووجده .

وحدة الوجود في مذهب ابن عربي :

من المهم أن نشير هنا إلى قضية هامة في مذهب ابن عربي ، وهي قضية وحدة الوجود ، وتعتبر هذه القضية هي محور التفكير لدى ابن عربي وخاصة في موقفه من الولاية وخاتم الأولياء ، وكتاب «الفصوص» ذو أهمية خاصة في فهم

(١) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ٨٧ .
(٢) المرجع السابق ٨٦ .

مذهب ابن عربي في وحدة الوجود وكان له أثر كبير في غلو ابن تيمية في نقده وعنفه في مناقشة ابن عربي ورميه له بالإلحاد والزندقة من حين لآخر ، وقبل أن يقرأ ابن تيمية كتاب « الفصوص » ويقف على حقيقته ، ربما كان أخف حدة وألين عريكة في موقفه من ابن عربي ، وقد نبهنا ابن تيمية إلى ذلك حيث قال : « وإنما كنت قديماً ممن يحسن الظن بابن عربي وأعظمه لما رأيت في كتبه من الفوائد ، ولم نكن بعد اطلعنا على حقيقة مقصوده ولم نطالع النصوص ونحوه ، وكنا نجتمع مع إخواننا في الله نطلب الحق ونتبعه ، ونكشف حقيقة الطريق ، فلما تبين الأمر عرفنا نحن ما يجب علينا ، فلما قدم من الشرق مشايخ معتبرون وسألوا عن حقيقة الطريقة الإسلامية والدين الإسلامي وحقيقة حال هؤلاء وجب البيان [1] ؛ ويحسن ألا نهتم هنا بجزئيات المذهب ولا بفروعه وما ترتب عليها من تحريف لكتاب الله وانتقاص لمقام الأنبياء ، ويجب أن نقصد إلى أصول المذهب لنبيّن تهافتها وخروجها عن المنطق العقلي السليم ، وعما جاء به الدين القويم ، وإذا تم لنا هدم الأساس الذي بني عليه المذهب فلا ضير بعد ذلك أن يقيم « ابن عربي » مذهباً خاصاً في وحدة الوجود أو الولاية الخاتمة لأن فساد ذلك يعلمه كل مسلم من أول نظرة فضلاً عن أن المذهب كله لا أساس له في عقل ولا دين .

وابن عربي قد بنى مذهبه في وحدة الوجود على أصلين :

الأول : قوله إن المعدوم شيء ثابت في العدم .

الثاني : إن وجود الأعيان هو نفس وجود الرب وعينه .

أما الأصل الأول فيقول عنه ابن تيمية ، إن ابن عربي قد تلقاه عن المعتزلة ، وأول من ابتدع هذه المقالة في الإسلام « أبو عثمان الشحام » شيخ الجبائي .

(١) رسالة ابن تيمية إلى الشيخ نصر المبجي ضمن مجموعة الرسائل والمسائل ١/١٧١ .

وحقيقة هذا القول : أن كل معدوم يمكن وجوده ، فإن حقيقته وماهيته وعينه ثابتة في العدم . لأنه لولا ثبوت الأعيان لما تميز المعدوم المخبر عنه عن غير المعدوم المخبر عنه ، ولما صح قصد ما يراد إيجاده ، لأن القصد يقتضي التمييز ، والتمييز لايكون إلاّ في شيء ثابت .

والمعتزلة في قولهم هذا لايقولون بأن وجود هذه الأعيان هو عين وجود الرب ، بل يعترفون بأن الله هو خالقه وخالق وجودها ، وهذا بخلاف ما ذهب إليه ابن عربي ، فإنه يقول : إن هذه الأعيان وإن تميزت في ثبوتها أزلاً ، إلاّ أنها متحدة بوجود الحق العالم بها ، ووجودها عين وجوده .

وسبب الشبهة عند هؤلاء جميعاً : أنهم رأوا أن الله يعلم الأشياء أزلاً قبل أن تكون ، على أنها ستكون على ما هي عليه كائنة في وجودها الخارجي ، تحقيقاً لقوله تعالى : ﴿ إنّما أَمْرُهُ إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون ﴾ .

ورأوا أن المعدوم الذي يخلقه الله يتميز في علمه وإرادته عن المعدوم الذي لا يخلقه ، فظنوا أن ذلك التمييز في علمه مسبب عن تميّز الذوات الثابتة للمعدوم خارج علمه وليس الأمر كذلك ، بل هو متميز في علمه وكتابه فقط وليس هناك ذات ثابتة خارج علم الله أزلاً ، حتى يقال : بأن تميز المعدوم في علم الله مسبب عن تمييز هذه الذوات الخارجة .

والواحد منا يعلم ما كان كآدم وأخبار الأنبياء السابقين ، ويعلم ما يكون كالقيامة والبعث كما يعلم المعدوم الممكن والمعدوم المستحيل ، ويعلم ما لم يكن لو كان كيف كان يكون .

وهذه الأمور التي نعلمها ونتصورها نفياً وإثباتاً ليس بمجرد تصورنا لها ، يكون لأعيانها ثبوت في الخارج مستقل عن علمنا وتصورنا العقلي لها ، وثبوت الشيء في التصور والتقدير العقلي ليس ثبوتاً لعينه في الخارج ، وهذا هو تقدير الله السابق لخلقه ، وهذا هو القضاء الكوني لكل ما كان وما سيكون كما قال سبحانه وتعالى : ﴿ إنّا كل شيء خلقناه بقدَر ﴾ وكما أخبر ابن عمرو أن

الرسول ﷺ قال : (كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة) [1] .

ولو أراد هؤلاء بقولهم : إن المعدوم ثابت في العلم أو متصور في العلم لكان ذلك جائزاً ومقبولاً منهم ، لكنهم يقولون إنه في نفسه شيء ثابت في العدم ، وهذا باطل ، والذي عليه الكتاب والسنّة أن المعدوم ليس شيئاً ثابتاً في نفسه ، وأن وجوده وثبوته وحصوله شيءٌ واحد ، وهو تحقق ماهيته خارجاً ، وقد دلَّ الكتاب والسنّة على ذلك ، قال تعالى : ﴿ وقد خلقتك من قبلُ ولم تَكُ شيئاً ﴾ ، ﴿ أو لا يَذْكُرُ الإنسان أنَّا خلقناه من قبل ولم يَكُ شيئاً ﴾ ، ﴿ هل أتى على الإنسان حِينٌ من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً ﴾ .

والواجب في ذلك أن يكون الفرق واضحاً في هذه المسألة بين الوجود العلمي والوجود العيني ، وأن يكون واضحاً أن ثبوت الأول ليس إثباتاً للثاني ، فالقول بثبوت الأعيان أزلاً بمجرد ثبوتها في علم الله أمر معلوم الفساد بالعقل والسمع [2] .

أما الأصل الثاني وهو قوله : إن وجود الأعيان عين وجود الحق ، فيقول ابن تيمية :

إن هذا القول قد انفرد به ابن عربي وأتباعه عن جميع مثبتة الصانع وجميع من تقدمه من المشايخ ، ثم سار على نهجه أتباعه مثل القونوي « صدر الدين » والتلمساني « عفيف الدين » و« ابن الفارض » و« ابن سبعين » ، لكن ابن عربي كان أقربهم إلى الإسلام كما يقول ابن تيمية ، لإقراره الأمر والنهي والشرائع على ما هي عليه .

ومن فهم هذا الأصل ـ ثبوت الأعيان أزلاً ـ في مذهب ابن عربي استطاع أن يفهم جميع كلامه نظمه ونثره .

---

(١) رواه مسلم .

(٢) الرسائل والمسائل ٤/ ٦ ـ ١٧ .

ففي « فصوص الحكم » يقول في فص نوح : « لوأن نوحاً جمع لقومه بين الدعوتين لأجابوه ، فدعاهم جهاراً ، ثم دعاهم إسراراً ، وأن قوم نوح لما قالوا : (لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ) إنما قالوا ذلك لعلمهم بما يجب عليهم من إجابة دعوته ، ولأنهم لو تركوه لتركوا من الحق بقدر ما تركوا منهم ، لأن للحق في كل معبود وجهاً يعرفه من يعرفه وينكره من ينكره ، فعلم العلماء بالله ما أشار إليه نوح في حق قومه من الثناء عليهم بلسان الذم ، وعلم أنهم لم يجيبوا دعوته لما فيها من الفرقان والأمر قرآن لا فرقان . ومن أقيم في القرآن لا يفتقر إلى الفرقان فالعارف يعرف من عبد ، وفي أي صورة ظهر معبوده حتى عبده ، وإن النصارى إنما كفروا لأنهم خصصوا وأن عبّاد الأصنام إنما أخطأوا من حيث اقتصارهم على عبادة بعض المظاهر ، وإن موسى إنما عتب على هارون لما نهاهم عن عبادة العجل لضيقه وعدم اتساعه ، وأن موسى كان أوسع في العلم فعلم أنهم لم يعبدوا إلّا الله » .

ثم يصرح ابن عربي بأخطر عبارة قالها في هذا المجال وهي « أن أعلى ما عبد الهوى ، وأن من اتخذ إلهه هواه فما عبد إلّا الله ، وهو في النصوص يلوم كثيراً من الأنبياء لأنهم لم يروا ما رآه هو حيث كانوا يرون الأمر فرقاً ، وهو كان يراه قرآناً ، أي جمعاً لا كثرة .

وفي ضوء مذهبه في وحدة الوجود كانت مواقفه مع الأنبياء جميعاً تتسم بالجرأة أو إن شئت ففيها تهكم بمقام النبوة والأنبياء .

والله أعلم .

أهـم المراجـع

١ ـ القرآن الكريم .
٢ ـ كتب السنة النبوية .
٣ ـ المعاجم اللغوية .

* * *

إحياء علوم الدين للغزالي .
إخبار العلماء بأخبار الحكماء ـ للقفطي .
أخبار الحلاج ـ لمجهول .
أربعة نصوص للحلاج ـ نشر ماسنيون .
الاستقامة لابن تيمية ـ ط ح الإمام محمد بن سعود .
أصول الملامتية ـ ط سنة ١٩٨٥ تحقيق د. عبد الفتاح النادي .
إلجام العوام عن علم الكلام .
الاعتصام للشاطبي ـ ط المنار .
البداية والنهاية ـ لابن كثير .
تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ط ١٩٧١ القاهرة .
تاريخ التصوف في الإسلام ـ د. قاسم غني ط النهضة سنة ١٩٧٢ .
تاريخ الفلسفة في الإسلام لديبور ترجمة د. أبو ريدة .
التحفة العراقية في الأعمال القلبية لابن تيمية .
تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار .
التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي ـ ط الأزهر سنة ١٩٦٩م .
التعريفات ـ للجرجاني ط القاهرة .

تلبيس إبليس لابن الجوزي . (نقد العلم والعلماء) ط الحلبي .
تهافت الفلاسفة ـ للغزالي ، تحقيق سليمان دنيا ط دار المعارف بمصر .
التراث الصوفي ـ د. محمد كمال جعفر . ط دار المعارف .
التصوف والاتجاه السلفي ـ د. مصطفى حلمي ط دار الدعوة .
حلية الأولياء ـ لأبي نعيم الأصفهاني .
ختم الأولياء ـ للترمذي ، تحقيق عثمان يحيى ط بيروت ، وملحق به مجموعة نصوص لم تنشر في ختم الأولياء .
ديوان ابن الفارض .
الدراسات النفسية عند المسلمين ـ د. عبد الكريم عثمان . نشر مكتبة وهبة .
الرسالة القشيرية ـ ط صبيح بدون تاريخ .
رسالة في الرد على ابن عربي ـ ط نصيف سنة ١٩٤٩ .
رسالة فيها إذا كان في العبد محبة ـ لابن تيمية . تحقيق: محمد رشاد سالم .
رسالة أصل الصفة لابن تيمية ط المنار .
رسالة الرد على الاتحاديين ـ لابن تيمية ط المنار .
رسالة العبودية ـ لابن تيمية ط السلفية . القاهرة .
رسالة الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ـ لابن تيمية . ط السلفية .
الرسائل والمسائل لابن تيمية ط المنار .
الرسالة اللدنية ـ للغزالي .
صفوة الصفوة ـ لابن الجوزي .
الصوفية في الإسلام ـ لنيكلسون ترجمة أبو العلا عفيفي .
الصلة بين التصوف والتشيع ـ كامل الشيبيي ط دار المعارف بالقاهرة .
الطواسين ـ للحلاج ، تحقيق ماسينيون .
طبقات الصوفية ـ للسلمي .
الطبقات الكبرى ـ للشعراني ط بولاق سنة ١٩١٤م .
العقل ـ للمحاسبي ط دار الكندي .

عوارف المعارف للسهروردي .
عنقاء مغرب ـ لابن عربي .
الفتوحات المكية ـ لابن عربي ط بولاق .
فصوص الحكم ـ لابن عربي ، تحقيق أبو العلا عفيفي .
الفهرست ـ لابن النديم .
في التصوف الإسلامي وتاريخه ـ لنيكلسون ، ترجمة نور الدين شريبة وآخرين .
فهم القرآن للمحاسبي ـ ط دار الكندي .
قوت القلوب ـ لأبي طالب المكي .
القسطاس المستقيم . ط الجندي ـ القاهرة .
كشف المحجوب للهجويري .
اللمع ـ للسراج .
مجموعة القصور العوالي للغزالي .
محاضرات في التصوف ـ أبو الوفا التفتازاني . ط معهد الدراسات الإسلامية .
الملامتية والصوفية وأهل الفتوة ـ أبو العلا عفيفي .
معارج القدس في معرفة أحوال النفس ـ للغزالي .
المقصد الأسني .
المضنون به على غير أهله .
المنقذ من الضلال .
ميزان العمل .
منهاج العارفين .
المواقف والمخاطبات ـ للنفري ط أربرسي سنة **١٩٣٤** دار الكتب المدرسية .
مروج الذهب ـ للمسعودي .
المستشرقون ـ نجيب العفيفي ـ ط دار المعارف بمصر سنة **١٩٨٢** .
نفحات الأنس ـ للجامي ـ ط الهند .

الفهرست